

جسٹریٹ نمبر ۷۸۱

جولائی ۱۹۳۹ء

معارف

مجلس المصنفین کا عرسِ علمی دہ
برس دارین ماہوار میزبان

مستقبل

سید سلیمان ندوی

— ۶۰۳ —

قیمت: پانچ روپیہ سالانہ

دعوتِ دارالمصنفین، اعظمکے

۱۹۱۳ھ

CHECKED. 1951

سیرۃ النبیؐ

سارف
جلد اول

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و غزوات، اخلاق و عبادات اور تعلیم و ارشاد کا یہ عظیم الشان کتابی ذخیرہ جس کا نام سیرۃ النبیؐ عام طور سے مشہور ہے، مسلمانوں کے موجودہ ضروریات کو سامنے رکھ کر صحت و اہتمام کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے،

اب تک اس کتاب کے پانچ حصے شائع ہو چکے ہیں، پہلے تین ولادت سے لیکر فتح مکہ تک کے حالات اور غزوات ہیں، اور بتدریج ایک نہایت مفصل مقدمہ لکھا گیا ہے، حسین فنی سیرت کی تنقید ساز ہے، دوسرے حصہ میں مکمل دین، تاسیس حکومت الہی، وفات، اخلاق و عبادات، اعمال و عبادات اور اہلیت کرام کے سوانح کا مفصل بیان ہے، تیسرے حصہ میں آپ کے معجزات و خصائص پر بحث ہے، اس میں سب سے پہلے عقلی حیثیت سے معجزات پر متعدد اصولی بحثیں کی گئی ہیں، پھر ان معجزات کی تفصیل ہے جو بروایات صحیحہ ثابت ہیں، اسکے بعد ان معجزات کے متعلق غلط روایات کی تنقید و تفصیل کی گئی ہے، چوتھے حصہ میں ان اسلامی عقائد کی تشریح ہے جو آپ کے ذریعہ مسلمانوں کو تعلیم کئے گئے ہیں، کوشش کی گئی ہے کہ اس میں قرآن پاک اور احادیث صحیحہ سے اسلام کے عقائد لکھے جائیں، پانچویں حصہ میں عبادت کی حقیقت، عبادت کی تفصیل و تشریح اور ان کے مصالح و حکم کا بیان ہے، اور دوسرے مذاہب کے عبادات سے ان کا مقابلہ و موازنہ ہے، چھٹے حصہ میں حقوق، فضائل اور آداب کے عنوانوں اور ان کی ذیلی سرخیوں کے تحت اخلاقی تعلیمات کی تفصیل ہے، حجم ۶۱۲ صفحے قیمت تمام ادب ص ۲۰ رقم دوم للحدہ۔

قیمت باختلاف کاغذ حصہ اول تقطیع خورد للحدہ، حصہ دوم تقطیع کلاں سے تقطیع خورد ص ۲۰ حصہ سوم تقطیع کلاں سے وللم تقطیع خورد ص ۲۰ حصہ چہارم تقطیع کلاں ص ۲۰ سے تقطیع خورد ص ۲۰ حصہ پنجم تقطیع کلاں ص ۲۰ وللم، (منہج دارالمصنفین غلط گزشتہ)

کتابۃ المعارف

یعنی

معارف عظمیٰ کا گڑھ

کی

۴۴ ویں جلد

از

جولائی ۱۹۳۹ء تا دسمبر ۱۹۳۹ء

حُرَّتِ بَکھ

سید سلیمان ندوی

مطبوعہ معارف پریس عظیم گڑھ

فہرست مضمون نگاران معارف

جلد ۴۴

جولائی ۱۹۳۹ء تا دسمبر ۱۹۳۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

صفحہ	اسماء گرامی	صفحہ	اسماء گرامی	صفحہ
۴۰۵	مولانا ابو عبد اللہ محمد بن یوسف السوئی	۴۶۲	جناب سید آل علی صاحب نقوی	۱
۲۲۴، ۲۱۶	جناب مولوی محمد یوسف صاحب کوکن	۸۶۰، ۸۵۵ ۱۶۵، ۱۶۲	سید سلیمان ندوی	۲
۳۸۹	رفیق دارالمصنفین،	۲۳۲، ۲۳۰ ۲۴۱، ۲۳۳ ۲۴۲، ۲۴۰		
۵	جناب مولانا مسعود عالم صاحب ندوی	۱۰۹، ۱۳۰، ۱۲۸	جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب	۳
۱۳۸، ۱۴۴ ۱۵۱، ۱۴۴ ۲۳۵، ۱۵۵ ۳۹۹، ۳۹۱ ۴۴۱، ۳۵۰	شاہ معین الدین احمد ندوی رفیق دارالمصنفین،	۲۰۱، ۱۳۵ ۳۰۳، ۲۶۹ ۳۱۱، ۳۰۸ ۳۲۴، ۳۱۵ ۳۸۲، ۳۴۴ ۳۴۰، ۳۸۵ ۳۶۶، ۳۶۳ ۱۸۸، ۹۳	ایم اے، رفیق دارالمصنفین، مولانا عبد الباقی ندوی،	۴
	شعراء	۴۲۱، ۳۲۵	جناب خواجہ عبد الحمید صاحب ایم اے	۵
۴۵	آثر - جناب اثر صہبائی،		کچرا فلسفہ گوشت کا کج لال پو	
۴۴۴	احسن - جناب احسن نگرامی،	۲۴۵، ۱۶۹	ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پروفیسر غنی	۶
۴۶۶	اسد - جناب اسد متانی،		الہ آباد یونیورسٹی،	

شمارہ	اسماء گرامی	صفحہ	شمارہ	اسماء گرامی	صفحہ
۴۷	امجد - حکیم الشعرا و جناب امجد	۲۲۷، ۲۲۸	۵	ضیاء نوب ضیاء جنگ بہادر	۴۷
۴۸	حیدر آبادی		۶	گویا - جناب گویا تہان آبادی	۴۸

فہرست مضامین

جلد ۴

جولائی ۱۹۳۹ء تا دسمبر ۱۹۳۹ء

(برترتیب حروف تہجی)

شمارہ	مضمون	صفحہ	شمارہ	مضمون	صفحہ
۱	شدنرات	۱۶۳، ۱۶۴، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴	۶	تحقیق پر تبصرے،	۲۹۸
		۳۰۲	۷	حافظ امان اللہ بناری اور ان کی مسجد	۲۹۸
	مقالات			خانقاہ اور مزار کے کتبے،	
۱	ایک صاحبِ علم کی وفات	۴۵۹	۸	دنیائین اسلام	۵
۲	بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق (استدلال)	۱۶۹	۹	ریاضِ رضوان	۲۵۰، ۲۶۱
۳	بغداد کی وجہ تسمیہ،	۲۴۵	۱۰	فتوح السلاطین	۲۰۱، ۲۰۵، ۳۳۴، ۲۴۹
۴	تذکرۃ السامع والمستمع،	۳۰۵	۱۱	نامہ خسروی،	۳۳۰، ۳۸۵
۵	تہنید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی	۱۶۵	۱۲	نامہ خسروی اور طریقہ اختلاف نماز	۸۷

صفحہ	مضمون	شمارہ	صفحہ	مضمون	شمارہ
۷۶	رباعی	۲	۴۲۲، ۳۲۵	نفس اور جسم	۱۲
۴۷۵	صحرا	۳	۱۸۸، ۱۹۳	ہمارے علم کی حقیقت	۱۳
۴۷۶	غزل	۴		تلخیص و تبصرہ	
"	"	۵		ایک قیمتی تعیش	۱
۲۲۷	فکر ہر کس	۶	۱۳۳	حد	۲
			۳۸۲	خون اور پتہ	۳
	باب التقریظ والانتقاد		۳۰۸	ڈاکٹر فرار، پیو کا لکچر	۴
۱۵۱	اخبارات	۱	۴۶۳	سرحدیں پٹانوں کے مقبرے	۵
۲۳۳	اسلامی سکون کا مجموعہ ڈھاکہ	۲	۱۲۸	سگنڈ فرار،	۶
	مین		۳۰۳	کام	۷
۲۳۰	تفسیر حسن بیان	۳	۴۶۷	مزاج کا مطالعہ	۸
۱۳۸	رسائل اور اخبارات کے خاص نمبر	۴	۷۰	مسلمانوں کے استعمال نہ	۹
۲۳۲	فارسی زبان العرب	۵	۲۱۷	ہندوستان کی پہلی مسجد	
۳۸۹	فہرست کتب خانہ باکی پور	۶	۳۷۷	اخبار علمیہ	
۱۳۲	نئے رسالے	۷	۱۳۵، ۱۷۳، ۳۱۱، ۲۲۴، ۴۱۰، ۳۸۵	ادبیت	
۱۵۵، ۱۷۷، ۲۱۵، ۲۳۵، ۴۷۷، ۳۹۶	مطبوعات جدیدہ			جام صہبائی	۱
			۷۵		

جلد ۴۴ ماہ جمادی الاول ۱۳۵۹ھ مطابق ماہ جولائی ۱۹۳۹ء عدد ۱

مضامین

۴ - ۱	سید سلیمان ندوی،	نذرات،
۶۹ - ۵	جناب لانا مسعود عالم صاحب ندوی	دنیا میں اسلام،
	کیڈا گراؤنڈ نیٹل پبلک لبریری پٹنہ	
۷۲ - ۷۰	"ص ع"	مزاج کا مطالعہ،
۷۴ - ۷۳	" "	انجاریطیہ،
۷۶ - ۷۵	جناب اثر صبا بی،	جام ص المی،
۷۶	جناب گوٹیا جہان آبادی،	کلام گو یا،
"	حکیم الشعراء جناب امجد حیدر آبادی،	رباعی،
۸۰ - ۷۷	"م"	مطبوعات جدیدہ

تایخ اخلاق اسلامی (حقوق)

جیسں اولاً بعثت نبوی سے پہلے اہل عرب کے اخلاق کی تفصیل کی گئی ہے، اس کے بعد دور نبوت میں اسلامی اخلاق کی پوری تاریخ، ان کے اسباب و محرکات، ان کے انواع و اقسام اور ان کی عملی تشکیل و تکمیل کے تمام مظاہر قرآن و حدیث سے اخذ کر کے بیان کئے گئے ہیں،

قیمت: ۲۷۴ جھم ۲۷۴ صفحات،

"منہجر"

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

شذرات

مئی اور جون ۱۹۳۸ء کے معارف میں بعض پرانے نقطوں کی نئی تحقیق "اور تمینہ" پر جو دو مضمون نکلے ہیں بجز اللہ کہ انھوں نے اہل علم کی نظر میں اعتبار پایا، نواب صدیق یار جنگ مولن شروانی اور ڈاکٹر عبد الباقی صدیقی نے اپنے کرم ناموں میں اپنی پسندیدگی کا اظہار کیا ہے، اور ڈاکٹر صاحب نے مزید کرم یہ کیا ہے، کہ استاد اک کے طور پر پہلے مضمون پر بہت کچھ اضافہ کیا ہے، یہ تحریریں اگلے معارف میں ناظرین کے سامنے پیش کی جائیں گی۔

سیرۃ النبیؐ کی چھٹی جلد پر جو بھی نکلے ہے جن دو ستون نے اظہار خیال کیا ہے، ان میں سے سب سے اہم ہمارے دوست مولانا سید مناظر حسن صاحب گیلانی کا بیان ہے، وہ ایک خط میں لکھتے ہیں کہ "اسلام کے فلسفہ اخلاق پر اتنا جامع بیان اردو کی عربی میں بھی نہیں، اسی لئے موصوف نے یہ راؤ کیا ہے کہ سیرت کی اس جلد پر ایک تبصرہ لکھ کر تالیف اور مولف دونوں کو ممنون کریں، خدا کرے یہ وعدہ جلد وفا ہو، تاکہ غالب کی طرح ہمیں اپنے جینے کو اس کی بے اعتباری کی دلیل نہ ٹھہرانی پڑے۔"

لکھنؤ میں شیعہ سنی بحث نے جو خطرناک صورت حال پیدا کی ہے اس پر قضا افسوس کیا جائے کم ہے، لکھنؤ شیعہ اصحاب کی راجدھانی تھی، وہاں صدیوں سے علانیہ مدح صحابہ جرم تھی، اور یہ جرم وراثتہ حکومت برطانیہ کے عہد تک ممنوع ہوتا چلا آتا رہا، سنیوں نے غالباً ۱۹۰۵ء سے اس کے خلاف احتجاج شروع کیا اور آخر چوتیس تیس برس کی جدوجہد کے بعد اب کامیاب ہوئے، اور اتنا حق ملکہ سال میں ایک دن وہ علانیہ مدح صحابہ کر سکیں، گو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی برسرِ بازار تہنیت

مرح خوافی اور اس کے لئے سرکون اور بازاروں میں جلوس نکالنا بدعات میں ایک اور نئی بدعت کا اضافہ ہے، تاہم ہم اس لئے اس کی مخالفت نہیں کرتے کہ پچھلی شیعہ حکومت کے ایک ناجائز اور مظلوم سرکاری حکم کا منسوخ ہونا شیعہ سنی اتحاد کی راہ کے عوائق و موانع کو کم کرنا ہے کیونکہ اباحت پر قدغی نگاہ اس کو فضا کی نظر میں واجب العمل بنا دیا گیا تھا۔

شیعہ اصحاب نے اس کے جواب میں تبرائی دل آزار تحریک جاری کر رکھی ہے، اور لطف یہ کہ اس کی اتنی عظمت بڑھائی ہے کہ اس کو کلام الہی کا ہم پایہ بنایا ہے یعنی وہ تبرائیں کہتے، بلکہ تبرائی شریف کی تلاوت کرتے ہیں، اس کے جوازا کا استدلال ان آیتوں سے ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے کفار پر لعنت فرمائی ہے، لیکن شاید سارے احکام الہی میں یہی ایک حکم ہے (اگر یہ حکم ہے) جن پر سادات بنی فاطمہ رضی اللہ عنہم سے پہلے سلاطین بنی امیہ نے عمل کیا، اور شیعوں میں سلاطین آل بویہ نے اپنے عہد میں ان کی تقلید کی، کیا عجیب بات ہے کہ آج حجاز اہلبیت کرام کو سنت اہلبیت کی پیروی پر نہیں، بلکہ دشمنان اہلبیت کی پیروی پر اصرار ہے، کیا اچھا ہوا اگر دونوں گروہ اپنی اپنی عقیدوں سے ان خود احتراز کریں، اور ہر قسم کے ایسے جلوس اور جلوسوں کو یکتلم موقوف کر دیں جن کی اصل شریعت محمدیہ میں نہیں، کہ یہ اختلاف فی الدین نہیں، اختلاف فی البدعات ہے،

مسلمان اخباروں میں اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کی غرض سے ہندوستان میں اسلامی تمدنی دائرے (اسلامک کچلر زون) قائم کئے جانے کی تحریک جاری ہے، ہم نے اب تک اس کو اس قابل بھی نہیں سمجھا تھا کہ اس پر اظہار خیال کیا جائے، مگر دیکھا جا رہا ہے کہ اس دائرہ کے تمام نقلوں پر غور کئے بغیر اس کو واقعی اسلام اور مسلمانوں کی حفاظت کا تعویذ سمجھا جا رہا ہے، حالانکہ اس سے زیادہ اسلام اور مسلمانوں کے اعتراف شکست کی کوئی اور تجویز نہیں ہو سکتی، اس سے ہزار درجہ بہتر پاکستان

کی تحریک ہے جس کے کوئی معنی تو ہیں،

اسلامی تمدنی منطقہ کی تحریک کے معنی یہ ہیں کہ ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کا قدم جہان تک آگے بڑھا ہے اس کو پیچھے ٹوٹا لیا جائے اور کسی ایک جگہ ٹھہر کر قدم جما یا جائے، یہ سطرین بہار کے ایک گاؤں میں بیٹھ کر لکھی جا رہی ہیں، اس لئے یہی صوبہ اس وقت مثال میں پیش ہے، اس صوبہ میں مسلمان ۴۴ فیصدی کے قریب ہیں، ان کی پوری آبادی ۴۲ لاکھ کے قریب ہے، اور اس کی بڑی تعداد پورنیہ میں، اور اس کے بعد در بھنگہ میں ہے، اور کم سے کم پٹنہ، مونگیر اور گیا میں ہے، حالانکہ اس صوبہ کے اسلامی تمدن کے مرکز یہی تینوں اضلاع ہیں، اور پورنیہ اور در بھنگہ میں مسلمان زیادہ تر کاشتکار اور زمیندار ہیں، اب کیا پورنیہ اور در بھنگہ کے مسلمان پٹنہ اور مونگیر اور گیا میں آجائیں، ایسی حالت میں کیا یہاں کے ہندو، ان مہاجر مسلمانوں کے بننے کے لئے زمین اور کھانے کمانے کے لئے جامداد دینگے، اور ان اضلاع کے ہندو یہاں سے نکل کر پورنیہ کی خراب آب و ہوا میں رہنا پسند کریں گے، اور اگر پورے صوبہ کے مسلمان بنگال یا یوپی کو ہجرت کرائے جائیں تو کیا یہ صوبے ان کو جگہ دے سکتے ہیں، اور اگر دیں بھی تو اسلام کا نام جہان تک آگے بڑھ چکا ہے، اس سے پیچھے ہٹنے کی کوئی معقول وجہ ہو سکتی ہے، کیا یہ اسی غلطی کا اعادہ نہ ہوگا، جو مسلمانوں نے سسلی، جنوبی فرانس، اسپین، مالطہ اور کریٹ وغیرہ رومی جزیروں میں کی ہے، کہ جہاں سے ان کی سیاسی طاقت کم ہو گئی وہاں سے انھوں نے ہجرت اختیار کر لی، اور اسلام کے قدم کو آگے بڑھا بڑھا کر پیچھے ہٹا رہے ہیں، جس کا نتیجہ آج انکھوں کے سامنے ہے!

مقالہ

دنیا میں اسلام

(تخلص تجشہ تعلیق)

از

(مولانا سونو عالم ندوی)

”دنیا میں اسلام“ (Islam in the world) ڈاکٹر ذکی علی مہری کی ایک نئی تصنیف کا نام ہے، جس میں عالم اسلام کے تمام مسائل پر بحث کی گئی، جو، اور مسلمانانِ عالم کی مختلف دینی، اجتماعی و سیاسی تحریکوں پر ناقہ نظر ڈالی گئی ہے، کتاب کا موضوع گو عہد حاضر کا اسلام اور مسلمانوں کی حالت ہے، لیکن منطقی تسلسل قائم رکھنے کے لئے تاریخی پس منظر بھی سامنے لا کر رکھ دیا گیا ہے، اور اس سلسلہ میں رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت، اسلام اور قرآن مجید کی تعلیمات، اسلام کا نظام اجتماعی، خلا وغیرہ پر مختصر، لیکن جامع اور پر مغز گفتگو کی گئی، جو،

ہر چند کہ ہندوستان اور دوسرے اسلامی ملکوں کے باشندے، عالم اسلام اور مسلمانانِ عالم کے فقرے اپنی سیاسی و اجتماعی زندگی میں بہ کثرت استعمال کرتے ہیں، لیکن اب تک بہت کم لوگوں

کے لئے ”Islam in the world“، مولفہ ڈاکٹر ذکی علی مہری، صفحات ۷۸، تقطیع متوسط کتابت و طباعت دیدہ زیب، کاغذ نفیس، قیمت لکھنؤ پتہ: شیخ محمد اشرف کشمیری بازار لاہور، شائع شدہ ۱۳۳۷ھ

نے اسلامی دنیا کے موجودہ سیاسی و اجتماعی حالات کا غائر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے، کتاب کا
تالیف کا توخر کوئی ذکر ہی نہیں، البتہ یورپ کی مختلف استعماری طاقتیں اپنے اغراض کے تحت اس
قسم کی کوششوں کی حوصلہ افزائی کرتی رہی ہیں، اور اسی بنا پر انگریزی، فرینچ، جرمن اور دوسری
زبانوں میں اسلامی ممالک پر کتابوں کا ایک ذخیرہ فراہم ہو چکا ہے، اور یہ سلسلہ برابر جاری ہے
لیکن یورپین مضمین کی کتابیں بڑی حد تک انصاف و صداقت سے معراہوتی ہیں، اور وہ واقعات
کو اس درجہ منہ کرنے کے عادی ہیں کہ صحیح نتیجہ تک پہنچنا دشوار ہو جاتا ہے، اسلئے ضرورت تھی
کہ کوئی مسلمان صاحبِ نظر و صاحبِ قلم اس ذمہ داری کو اپنے سر لے اور شرعی اصطلاح میں
سب کی طرف سے فرض کفایہ ادا ہو جائے، ان وجوہ کے ماتحت ہم ڈاکٹر زکی علی مصری کی اس
نئی اور مفید کتاب کا ترجمہ دل سے خیر مقدم کرتے ہیں، اور آج کی صحبت میں اس پر ذرا تفصیل سے
کچھ کہنا چاہتے ہیں خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو پیش نظر رکھتے ہوئے کہ ایک مسلمان کے قلم
سے یہ اپنی نوعیت کی پہلی کتاب ہے، (جہاں تک عاجز کی حقیر معلومات کا تعلق ہے) عربی میں
ایک کوشش، بلکہ بیچ کوشش اس قسم کی ہوئی ہے لیکن اس کی ضمنی حیثیت ایک جامع کتاب
کی تیاری میں مانع ہو گئی، اس کوشش سے میری مراد امیر البیان علامہ شکیب اسلام
مدظلہ کے (ان حواشی) (فٹ نوٹس) سے ہے، جو انھوں نے اسٹاڈرڈ (Standard) (توڈاے)
امریکہ کی کتاب (دی نیو ورلڈ آف اسلام) کے عربی ترجمہ (حاضر العالم الاسلامی) پر سپرد قلم فرمائے
ہیں، یہ حواشی معنوی برتری، اور معلومات کی فراوانی کو چھوڑ کر، صرف ضخامت میں بھی اصل کتاب
سے تین گونہ زیادہ ہیں، اسی ان حواشی کی معنوی قیمت، سو اس کے متعلق اس قدر کہنا کافی ہے
کہ یہ امیر شکیب اسلام مدظلہ کے پانچ سالہ مطالعہ اور مشاہدہ کا نتیجہ ہیں، اور اب تک عالم اسلام
کی سیاسی و اجتماعی زندگی پر ایسی پر معلومات کتاب کسی زبان میں شائع نہیں ہوئی،.....

..... لیکن جیسا کہ ہم نے ابھی کہا، انکی ضمنی حیثیت نے کتاب کی قیمت کم کر دی، اور معلومات کا ایسا نایاب ذخیرہ ایک مستقل تصنیف کی صورت اختیار نہ کر سکا، امیر الدیوان کے حواشی صرف ان مقامات اور ملکوں تک محدود ہیں، جن کے حالات عام طور پر کہیں نہیں ملتے، مصر، شام، عراق، اور اسی طرح ہندوستان کی بعض عظیم الشان تحریکوں کا تذکرہ ان حواشی میں نہیں ملتا، اس کے برعکس ڈاکٹر زکی علی کی "دنیا میں اسلام" کو مختصر لیکن مستقل اور جامع تصنیف ہے، اس لئے وہ بجا طور پر اپنی نوعیت کی پہلی کتاب کہی جاسکتی ہے۔

ڈاکٹر زکی علی مصر کے رہنے والے اور اعلیٰ تعلیم یافتہ، ڈاکٹر طبیب (سرجن) ہیں، عربی کے علاوہ جرمن، فرینچ اور انگریزی میں بھی اعلیٰ دستگاہ حاصل ہے، ۳۱ء تک وہ قاہرہ کے سرکاری ہسپتال (قصر یعنی میں سرجن تھے، اس کے علاوہ ان کے دو ذاتی شفاخانے (ڈسپنسری) قاہرہ اور قازوق (مصر کا ایک شہر) میں کامیابی کے ساتھ چل رہے تھے، ۳۲ء میں مزید فنی مہارت حاصل کرنے کے لئے انھیں سرکاری وظیفہ ملا، اوڈہ یورپ روانہ ہو گئے، عام طور پر ان کا قیام لندن پیرس اور وائٹن میں رہا کرتا تھا، اسی دوران میں انھیں عالم اسلام کے حالات سے دلچسپی ہوئی اور مختلف اخبارات اور رسالوں میں متنوع عنوانات پر مضامین لکھنے لگے، "الفتح" (مصر)، "المدینہ" (عراق)، "البلاد" (مصر)، "مسلم ریویو"، "لکھنؤ"، "Geneine Islam" سنگاپور میں ان کے مضامین خود راقم الحروف کی نظر سے اکثر گزرتے رہے ہیں، ابھی ڈاکٹر زکی علی کی نئی وی ڈیجیٹل شروع ہی ہوئی تھی، کہ انھیں حکومت مصر (؟؟) کی نگاہ و عتاب کا شکار ہونا پڑا، کارکنانِ قضاء و قدر (!!)، کو ان کی یہ مشغولیت ایک آنکھ نہ بھاسکی، ۳۲ء میں ان کا سرکاری وظیفہ بند کر دیا گیا، اور اس طرح پران کی (قصر یعنی) کی ملازمت بھی گئی، نیز دونوں ذاتی شفاخانے کس پیرسی کی نذر ہو گئے، اور ان بچاؤ کو اپنی اسلام دوستی کا مزا بچکنے کے لئے یکہ و تنہا چلنا

دیا گیا، لیکن ذاتی پریشانیوں سے ان کے پاس ثبات میں لغزش نہ ہوئی، اور یہ برابر عالم اسلام کے متعلق مضامین لکھتے رہے، اور ساتھ ساتھ مطالعہ بھی وسیع ہوتا رہا، تا انکہ آج یہ مفید و جامع کتاب ہمارے سامنے رکھی ہوئی دعوتِ ذوق و عمل دیر ہی ہے،

کتاب کل ۲۰ صفحوں پر دو حصوں میں بٹی ہوئی ہے، پہلے حصے میں حسب ذیل ابواب ہیں،

۱ رسول کریم (ص) ۱ - ۱۶

۲ اسلام، ایک مذہب اور اجتماعی نظام، ۱۷ - ۳۵

۳ قرآن مجید اور اسلامی قانون، ۳۷ - ۵۱

۴ اسلامی نظامِ حکومت، ۵۳ - ۶۵

۵ خلافت، ۶۷ - ۹۵

۶ اسلامی تمدن، ۹۵ - ۱۵۰

۷ اسلام کا پھیلنا، ۱۵۱ - ۱۷۰

۸ اسلام کا ارتقاء، ۱۷۱ - ۱۹۳

۹ اسلام اور مغرب، ۱۹۵ - ۲۱۷

پہلے باب میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مختصر، لیکن جامع طور پر بیان کی گئی ہے جس میں کوئی خاص بات قابلِ ذکر نہیں، البتہ مغربی مصنفین کے اقوال بہ کثرت درج کئے گئے ہیں، جو ایک انگریزی تالیف میں معیوب نہیں کہے جاسکتے، خصوصیت کے ساتھ اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھ کر ہمارا نوجوان طبقہ اب تک اپنی باتیں بھی غیروں ہی کی زبان سے سننا چاہتا ہو

اسے یہ شبہ نہ ہو کہ ڈاکٹر ذکی علی نے یہ روداد کیس اپنے قلم سے لکھی ہے، راقم الحروف کو یہ تفصیلات غریب اخبارات سے معلوم ہوئیں،

دوسرے باب (اسلام: ایک مذہب اور نظام اجتماعی) میں اسلام کی بنیادی تعلیمات مؤثر پیرایہ میں بیان کی گئی ہیں، مساوات اور "پاپائیت" کے متعلق مندرجہ ذیل اقتباس سے مصنف کے خیالات کا کچھ اندازہ ہوگا:-

"کامل اجتماعی مساوات کی بنا پر، اسلامی سوسائٹی میں ذات پات کی گنجائش نہیں جو روٹی طور پر کسی امتیاز یا فوقیت کی مستحق ہو سکے،

اسلام میں دینی پیشواؤں کا کوئی فرقہ نہیں، نہ کلیسا کی طرح دین کے خدمت گزاروں کی کوئی مخصوص تنظیم ہے، پاپائیت کی اسلام میں مطلق گنجائش نہیں، وہ تمام لوگ "علمائے" میں شامل ہیں، جو دینیات پر عبور رکھتے ہیں، مولویوں کی کوئی ذات نہیں، جو بے لکھے پڑھے مولویوں کی طرح پر اس امتیاز کی حقدار ہو جائے، (ص ۲۱)۔

اس میں کوئی شک نہیں، کہ اسلام میں مولویوں کی کوئی ذات نہیں، صرف کتاب و سنت کا "علم عالم دین" بننے کی شرط ہے، لیکن افسوس کہ آج کل عام لوگوں کی غفلت اور تعلیم یافتہ حضرات کی دینی علوم سے نفرت نے خود بخود علماء کا ایک طبقہ بنا کر لاکھڑا کر دیا ہے، مصنف نے اس باب میں اسلامی تعلیمات کو پختہ کر رکھا ہے، اور بیان کا قالب ایسا ہے جو "نئی طبیعتوں کے لئے قابل قبول ہو سکے ہمیں مصنف کی صرف ایک تشریح سے اختلاف ہو جو انھوں نے "ہما" کے سلسلہ میں کی ہو فرماتے ہیں:-

"ہما دینا یہی جنگ (یعنی معنی کوشش اور جدوجہد کے ہیں) اصل میں دفاعی تھا، اور مخصوص حالات میں اس کی اجازت دی گئی ہے، جب مسلمانوں پر زیادتیاں ہو رہی ہوں، یا جب انھیں مذہبی عداوت کی بنا پر بے رحمی کے ساتھ گھروں سے نکالا جاتا ہو، یا پھر جب کوئی قوم اسلامی علاقہ پر حملہ آور ہو، اور ملک و وطن کی بے حرمتی پر اتر آئے، یا جب

’باغی اور مقدار مسلمانوں کو ان کے ملک سے نکلانے کی سازش کریں، (صفحہ ۳۳)

یہ تمام صورتیں وہ ہیں جن میں جہاد شروع بلکہ فرض ہو جاتا ہے، لیکن ان کے علاوہ بھی جہاد کی مشروعیت ہے، جسے سرسیدؒ علامہ شبلیؒ شیخ محمد عبدہ، اور پچھلی صدی کے تمام اکابر نظر انداز کرتے آئے ہیں، اسلام یعنی امن و سلامتی کے پیغام کی راہ میں جو کائنات طائل ہوں، انھیں ہٹا دینا بھی فرض عین ہے، پورے جسم کی تندرستی کی غرض سے اطباء قاسد اعضاء کے کاٹنے میں مطلق تامل نہیں کرتے، اسی طرح انسانیت کا ملہ کی دعوت و تبلیغ اور قانون ربّانی کے نفاذ کی خاطر بھی تدارا اٹھانا مشروع کیا گیا ہے، سورہ توبہ اور انفال کی آیتیں اس باب میں بالکل صاف ہیں، یہ موقع اس پر تفصیلی بحث کا نہیں، سید ابوالاعلیٰ صاحب مودودی کی کتاب (الجہاد فی الاسلام) اس بحث پر اب تک آخری چیز ہے، اور بہت کافی، خلاصہ یہ کہ جہاد کو خواہ مخواہ دفاعی تک محدود رکھنا، یورپ سے مرعوبیت کا نتیجہ ہے پچھلی صدی کے بزرگ مغذور تھے، اب تو صدقہ کو بر ملا کہنے میں تامل نہ ہونا چاہیے،

تیسرے باب میں (قرآن مجید اور اسلامی قانون) کی بحث آتی ہے، قرآن کریم کے اعجاز پر مختصر روشنی ڈالنے کے بعد، اسلامی قانون کے سرچشموں (حدیث، قیاس، اجماع) سے دستا کو ایا گیا ہے، مصنف نے اس بات پر خاص زور دیا ہے، کہ اسلامی قانون زمانہ کی تبدیلیوں کا ساتھ دے سکتا ہے، ہم بھی اس سے متفق ہیں، کہ اسلامی نظام حکومت اور اسلام کے معاشی قوانین آج بھی دنیا کی رہبری کر سکتے ہیں لیکن اس طرح پر نہیں کہ ان حکم قوانین کو توڑ مڑ کر زمانہ کے تابع کریں، بلکہ ہم یہ یقین رکھتے ہیں، کہ موجودہ معاشی پیچیدگیوں کا واحد حل اسلامی قانون پر عمل کرنا ہے، مصنف نے ترکی اور ایران کی نئی تبدیلیوں کی مثالیں دی ہیں (صفحہ ۱۰) لیکن اس مثال سے مسئلہ اور اُبھ جاتا ہے، ترکی کی نئی تبدیلیوں میں اسلامی قانون میراث کی

منسوخی بھی ہے، تو کیا ہم اسے جائز قرار دیں گے؟ البتہ یوگوسلاویا کی طرح تعداد ازدواج پر پابندیانِ عائد کی جاسکتی ہیں، مصر کے نمونہ پر ایک مسلم حکومت ازدواج کی عمر کی تحدید کر سکتی ہے لیکن ابدانوی پارلیمنٹ کی طرح پردہ اور تعداد ازدواج کو ہم بالکل ممنوع قرار نہیں دے سکتے، ڈاکٹر عبدالرزاق سنوری (صدر شعبہ قانون، جامعہ مصر) کی یہ رائے بالکل صحیح ہے، کہ شریعت میں زمانہ کا ساتھ دینے کی پوری صلاحیت موجود ہے، لیکن اس میں اعتدال اور حزم کی ضرورت ہے۔ ڈاکٹر زکی علی بھی بہت معتدل اور سچے ہوئے خیالات رکھتے ہیں، لیکن دقت یہ ہے کہ وہ ترکی اور ابدانیت کے صریح مخالف شریعت قوانین کے خلاف بھی لب کشائی کرنا نہیں چاہتے۔ چوتھا باب، (اسلامی نظامِ حکومت) پر بڑا سہیں مصنف نے اسلامی حکومت کا صحیح خاکہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، خصوصیت کے ساتھ ریاست و کلیسا، یا مذہب و سیاست پر ان کی مختصر بحث بہت کافی و ثنائی ہے، ہم ذیل میں اس کا ایک حصہ درج کرتے ہیں:-

”اسلام میں ریاست و کلیسا (مذہب و سیاست) کے متعلق بہت غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے، مغربی مؤرخین اور نقاد سمجھتے ہیں، کہ مسیحیت کی طرح اسلام میں بھی یہ دو چیزیں الگ الگ ہیں، لیکن یہ ایک وہم ہے، اگر اسلام میں مذہب و حکومت کی کوئی تفریق ہو سکتی ہے، تو وہ صرف برتنے اور عملی جامہ پہنانے میں، اس کے برعکس مغرب میں تقسیم بنیادی (Organic) حیثیت رکھتی ہے، اسلامی نیکل کے مطابق مذہب اور سیاست کے درمیان ایک خطِ فاصل کھینچنا ناممکن ہے، خاص کر یہ حقیقت پیش نظر رکھتے ہوئے کہ اسلامی زندگی میں مذہب افراد کے تمام روحانی و مادی افعال و اعمال میں یکساں موثر رہتا ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے، کہ اسلام میں مذہب اور سیاست دونوں کی باہمی آمیزش سے ایک چیز وجود میں آتی ہے، اس نے

ہم نہایت صفائی کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں، کہ کم از کم مغربی تخیل کے مطابق کلیسا (Clergy) کا وجود اسلام میں نہیں پایا جاتا، اور اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ اسلام حکومت ہی اور حکومت اسلام (۵۶ ص)

یہ تو نظریہ تھا اعلیٰ تطابق میں بھی مصنف کا تخیل صاف ہے۔

”اگر بعض اسلامی ملکوں میں جن کا دستور مغربی طرز پر بنایا گیا ہے، اسلام سرکاری مذہب قرار دیا گیا ہے، تو اس کی حیثیت ایک ضابطہ سے زیادہ نہیں، اور یہ بالکل ایک سطحی بات ہے، اسلامی حکومت میں سیاست مذہب سے مل کر ایک مجموعہ (Entity) بنتا ہے۔

چودہ سو سال کی طویل مدت میں چشم گیتی نے صرف ایک بار صحیح اسلامی حکومت کا نقشہ دیکھا ہے..... ہمارے زمانہ میں جہاں خالص دینی اسلامی حکومت کامیابی کیساتھ چلائی جا رہی ہے، وہ ابن سعود کے زیر نگین عربی علاقہ ہی (۵۷ ص)

موجودہ عہد میں مصنف اسلامی حکومتوں کی ایک مجلس ”یا کامن ولتھ آف اسلامک اسٹیٹس“ کا خواب دیکھتا ہے یقینی اس عہد میں نگاہ تصور اس سے آگے نہیں اٹھ سکتی، لیکن اس کے معنی نہیں کہ اسلامی نظام حکومت، مختلف نوابیوں یا حکومتوں کے وفاق کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

۱۷ جامعہ اکتوبر ۱۹۷۷ء میں ڈاکٹر عبد الحمید صاحب زبیری نے بھی انہی خیالات کا اظہار کیا جو ان کے الفاظ میں

”بین الاقوامی سیاست میں جدید حالات میں اسلام صرف ایک بین الاقوامی وفاق کا ہی قائل ہو سکتا ہے، اقوام آزاد ہوں لیکن وہ انسانیت کی خدمت کیلئے باہم متحد ہوں، اسلام کا یہی نصب العین تو دراصل تمام دنیا میں ایک عالمگیر حکومت کا قیام ہے، لیکن جب تک انسانیت کا شعور عام نہ ہو جائے، اس وقت تک صرف یہی درمیانی راہ ممکن ہو سکتی ہے“

اسلامی نظام میں امیر مطاع ایک ہی ہو سکتا ہے، جس کی حیثیت احکام خداوندی کے نافذ کرنے والے کی ہوگی، اور اس امیر المومنین کے ہاتھوں میں قوت ہونا چاہئے، مگر اسلامی نظام کی بنیاد حکومت پر قائم ہے، اور قوت کے بغیر حکومت کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی،

اسلامی نظام حکومت میں قانونِ الہی کی اہمیت و برتری کا مصنف کو پورا احساس ہے، اسی لئے وہ کمالی اصلاحات کو صحیح اسلامی اصلاح کا نمونہ نہیں قرار دیتا، ترکی، بلکہ کمالی اصلاح کی غیر شرعی حیثیت کو واضح کرتے ہوئے مصنف نے ایک کمالی (زناح رفقی) کا یہ فقرہ نقل کیا ہے، جس سے کمالی اصلاحات کی اسپرٹ کا اندازہ ہوگا، :-

”سیاست کا قرون وسطیٰ پتھر جوں جوں صدمی میں ختم ہو گیا،

. لیکن اسلام کا قرون وسطیٰ اب تک ختم نہیں ہوا، البتہ کمالی اصلاحات نے

ترکی میں اس کا قلع قمع کر دیا ہے“ (ص ۵)

یہ اقتباس فاح رفقی کی کتاب *La Turquie Hamalide* سے ماخوذ ہے

جس پر کسی حاشیہ آرائی کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی،

مصنف کے خیال کے مطابق ترکوں کی اس بے راہ روی کی وجہ یہ ہوئی، کہ انھوں نے

عثمانی حکومت کو اسلامی حکومت کا نمونہ سمجھا، اور جو خرابیاں انھیں اس طرز حکومت میں نظر آئیں،

وہ اسلام کے سرمذہ دی گئیں، کمالی عہد میں ترکی میں دوہرا انقلاب ہوا، ایک یونان اور خلفا

کی چہرہ دستیوں کے خلاف، دوسرا ملک کی موجودہ سیاسی و اجتماعی صورتِ حال کے خلاف

روتھا ہوا، چونکہ ۱۹۰۸ء کی ترکی پر کسی نہ کسی رنگ میں اسلامی اثر باقی تھا، اس لئے پرچوش انقلابیوں

نے خود اسلامی نظام کو ترقی کی راہ کا روڑا قرار دیا، وہ یہ نہ سمجھ سکے کہ موجودہ طرز حکومت کو اسلامی

(خلاصہ ص ۵)

نظام سے دور کا تعلق بھی نہیں،

اہل یورپ کی طرح وہ بھی اسلام کو عثمانی طرز حکومت کے آئینہ میں دیکھنے لگے، جسے متعدد لحاظ سے اسلام کی روح، اصول اور خلافت راشدہ کے نظام سے دور کا بھی تعلق نہیں تھا، اسلام کو بعض مسلمانوں، یا مسلم حکومتوں کے عمل سے جانچنا خطرناک

ہے، (ص ۶۱)

مصنف کو ترکوں کی اس بے راہ روی سے دوستانہ نگاہ ہے لیکن راقم الحروف کو بالکل شکوکہ نہیں، ترکی بہان ہے طبعی حالات کے موافق اسے وہیں ہونا چاہئے، حالات کی رفتار اور علماء کے جمود کا نتیجہ یہی ہونا تھا، البتہ ہم ترکوں کے اسلامی مستقبل سے مایوس نہیں، بھلا حضرت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے،

حالات ایسے ہیں کہ ترک اسلامی برادری سے الگ رہ کر نہ بن سکتے، ایک ترکی جنرل کے بیان کے مطابق یہ اندھی آئی ہے، اور بھل جائے گی،

ہمیں ترکوں سے گلہ نہیں لیکن ان کے جاوید بجا حرکات کی مدح سرائی بھی ہمارا شیوہ نہیں، غلط کو غلط ہی کہا جائے گا، خواہ خواہ اسکی تصحیح و تحسین کی ضرورت نہیں،

اسلامی نظام حکومت کے بعد مصنف نے (خلافت) پر بحث کی ہے، جہانگیر خلیفہ کی تاریخ اور عہد بھمد کی تبدیلیوں پر تبصرہ کا تعلق ہے، اس میں کوئی نئی بات نہیں، خلیفہ اور خلافت کی حیثیت اور فرائض کے متعلق البتہ اختلاف رائے کی گنجائش ہے، مسرت کی بات ہے کہ مصنف کا تخیل اس باب میں بہت واضح ہے، محکمہ تصورات عدالت اور قوت نافذہ (Execu) کی عہدگی موجودہ طرز حکومت کی نمایان خصوصیت ہے، خلافت میں قانون شریعت اور قوت نافذہ کے باہمی تعلق کی کیا حیثیت ہے؟ اس کی تشریح ملاحظہ ہو۔

”شریعت عدالت اور قوت نافذہ میں تفریق نہیں کرتی یہ عدالت کو قوت نافذہ کہتا ہے۔“

کرتی ہے، لیکن یہ تابعیت اور ماتحتی علی طور پر اثر انداز نہیں ہوتی، اسلئے کہ خلیفہ (قوت نافذہ) اور قاضی (عدالت) دونوں قانون (شرعیات) کے سامنے سر جھکانے پر مجبور ہیں، عدالت اور قوت نافذہ ایک جانب، اور قوت قانون ساز دوسری جانب، ان دونوں میں مکمل تفریق ہے، موجودہ قانون سے بھی زیادہ اسلامی قانون میں یہ تفریق نمایاں طور پر نظر آتی ہے، (صفحہ ۷)

مصنف کا خیال صحیح ہے اصل سوال قوت قانون ساز کا ہے، اسلام میں قانون ساز کا اختیار صرف شارع کو ہے، خلیفہ کا کام قانون الہی کا نافذ کرنا ہے، اور بس، خلافت راشدہ یا صحیح اسلامی حکومت صرف تیس سال رہی، اس کے بعد ملوکیت کا دور دورہ شروع ہو گیا، پھر بھی اسے کسی نہ کسی درجہ میں خلافت کے لفظ سے یاد کیا جاتا ہے، ایک فاضل دینی نظام سے شروع ہو کر بدینہ میں اسلام کی حیثیت اصل میں مذہبی اور ضمنی طور پر ایک سیاسی نظام کی ہو گئی، خلافت راشدہ کے دور میں دونوں حیثیتیں برابر ہو گئیں، بعد کی غیر قانونی (۱۹۲۳ء تک) خلافتوں میں اس کی حیثیت سیاسی اور ضمنی طور پر مذہبی نظام کی رہ گئی،..... پھر بھی یہ غیر قانونی خلافت محض ثانوی چیز نہیں کہی جاسکتی، اس لحاظ سے اس کی اہمیت بڑھ جاتی ہے کہ یہ نظام تیرہ سو سال تک چلتا رہا ہے، (صفحہ ۸)

خلافت کا منصب خلفائے راشدین سے لیکر ۱۹۲۳ء تک کسی نہ کسی صورت میں موجود رہا، اس طویل مدت میں صرف ایک مرتبہ مستعمر عباسی کے انتقال کے بعد عالم اسلام کا کوئی نگران یا خلیفہ نہ تھا، یہ صورت ساڑھے تین سال سے زیادہ نہ رہی (صفحہ ۹)

مصنف کے نزدیک موجودہ حالات میں ایک مرکزی حکومت کا بقا و استحکام بہت دشوار ہے

اور عثمانی حکومت کے زوال کا باعث بھی یہی کمزوری تھی، (صحت) ترکوں کے الفاے خلافت کی مصتف نے مختلف توجہیں کی ہیں، اور اپنے کو غیر جانبدار رکھنے کی پوری کوشش کی ہے (۹۲-۸۹)۔ اصل یہ ہے کہ جمہوریت کے اعلان، اور سلطان کا منصب ختم کرنے کے بعد (اکتوبر ۱۹۱۸ء) خلافت اور خلیفہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں رہ گئی تھی، مسلمان خلیفہ کو نہیں ہوتا، اور اکتوبر ۱۹۱۸ء سے مارچ ۱۹۲۰ء (الفاے خلافت اور سلطان کی جلاوطنی کی تاریخ) تک سلطان عبدالمجید کی حیثیت پورے زیادہ نہیں تھی، اسلئے بعض مفکرین کا کہنا بھی صحیح ہے، کہ اس نام نہاد منصب اس کا نہ ہونا ہی بہتر تھا، دوسری طرف اسلامی وحدت اور احیاء خلافت کا خواب دیکھنے والوں کو اہل انگورہ کی یہ حرکت طبعی طور پر بہت ناگوار گزری کہ ان کی رہی سہی امیدوں کا بھی خاتمہ ہو گیا۔ آج چودہ سال ہو گئے، لیکن اس منصب کا کوئی لائق دعویٰ از نہیں ملتا، سنتے ہیں، لوگ مصر کے فوجان فرمانروا شاہ فاروق کو یہ اعزاز عطا کرنا چاہتے ہیں، لیکن اس کے لئے قوت درکار ہے، جس سے ابھی مصری حکومت محروم ہے،

اسلامی تمدن (۱۹۵۰-۱۹۵۱) پر مصتف کا فاضلانہ مضمون پر مغزا اور معلومات سے بھرپور ہے علم و عمل کے تمام مدنی (۱۹۵۰-۱۹۵۱) شعبوں پر مسلمانوں کے احسانات جامعیت کے ساتھ شمار کرائے گئے ہیں، ڈاکٹر زکی علی کا مطالعہ وسیع ہے، اور تھاق کی گرفت کی صلاحیت انھوں نے بہت اچھی پائی ہے، یوں تو علم کی تمام شاخوں میں مسلمانوں کی خدمات بیان کی گئی ہیں، لیکن خصوصیت کیساتھ طلب اور سرجری کے متعلق معلومات نہایت قیمتی ہیں، اپنے فن اور پیشہ کے لحاظ سے اتنا امتیاز ہونا بھی چاہئے تھا، اس پر مغزا اور مفصل بحث کی تمہید کا ترجمہ شاید مصتف

۱۹۵۰ء ہندوستان، مصر، اور شام و عراق نے الفاے خلافت کے خلاف اظہار برہمی میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی تھی، مصر کے امیر الشواہد مرحوم احمد شوقی نے ایک دلہذر مرثیہ بھی لکھا تھا،

کے زاویہ نظر اور طریقہ فکر کا اندازہ لگانے کے لئے کافی ہو :

اسلام صرف ایک عقیدہ اور سیاسی تخیل نہیں، بلکہ ایک تمدن بھی ہے جو متعدد اجزاء سے مرکب ہونے کے باوجود ایک مخصوص وحدت کا مالک ہے، مذہب ان اجزاء کے درمیان رشتہ وحدت کا کام دیتا ہے، اس میں کسی تنگ و تنہا کی گنجائش نہیں، کہ سیاست اور تمدن دونوں کی نشوونما مذہب کی مرہونِ منت ہے، ایک متحدہ اسلامی تمدن کی تشکیل کا سہرا ہم مذہب کے سر اسٹے باندھتے ہیں، کہ مسلمانوں کی زندگی میں مذہب ہی سب سے زیادہ موثر اور کارفرما عنصر ہے، نیز اسلام کی تمام تاریخی ترقیات (رسول کریم ص) کی تعلیمات کا براہ راست نتیجہ ہیں

(ص ۹۵)

کتاب کی ساتویں فصل اسلام کے حلقہء اثر کی وسعت کے لئے مخصوص ہے جس میں آغاز اسلام سے آج تک کی تبلیغی کوششوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور اسلامی طریقِ دعوت کو اجاگر کیا گیا ہے، اس موضوع پر اردو میں بھی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، آرمڈ کی دعوتِ اسلام کے بعد اس محترم حضرت علامہ سید سلیمان ندوی مدظلہ کا مقالہ (ہندوستان میں اسلام کیونکر پھیلا؟) بہت کافی ہے، نیز عرب و ہند کے تعلقات میں بھی کافی سالہ موجود ہے، البتہ جو کچھ اردو میں ترجمہ ہوا یا لکھا گیا وہ زیادہ تر ہندوستان سے متعلق ہے ڈاکٹر ذکی علی نے دنیا سے اسلام پر نگاہ ڈالنے کی کوشش کی ہے، اور یورپ میں اسلام کی توسیع پر اچھا خاصہ مواد فراہم کر دیا ہے، افریقہ میں اسلام کی کامیابیوں کا بھی تذکرہ ہے، لیکن اس سے بہت زیادہ جامع ذکر (حاضر العالم الاسلامی) کے حواشی میں ہے، (ملاحظہ ہو، جلد سوم ص ۸۰-۸۱)، اب ایں ہمہ کتاب میں جس قدر رجحان تذکرہ ہے، اردو میں شاید اب تک نہیں آیا،

بنوانیت کے بارے میں معتقد کو ایک غلافی ہو گئی ہے، مغربی مصنفین اور جرجی زیدان کے

پر وپکنڈے سے دو بھی یقین کر بیٹھے، کہ بنو امیہ غیر عربوں کو حقیر سمجھتے تھے، اور دل سے اسلام کی تبلیغ بھی ان کے پیش نظر نہیں تھی، اسنادِ اہل سنت و حضرت علامہ شبلی نعمانیؒ نے الانتقاد میں اسکی حقیقت اچھی طرح واضح کر دی ہے، بنو امیہ کی عربیت کی اصلیت صرف اتنی ہے، کہ عباسیوں کی طرح ان کے عہد میں ایرانی اور ترکی عناصر کا حکومت میں کوئی دخل نہیں تھا، اور ابنِ خلدون کی رائے کے بموجب قومی عصبیت سلطنت کے استحکام و بقا کے لئے ضروری ہے، عرب غیلام یا اس قسم کا اور کوئی خیال ان کے ذہن میں قطعاً نہیں تھا،

مصنف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ اگر روس مسلمان ہوتا، تو وہاں اشتراکیت کیلئے کوئی گنجائش نہیں باقی رہتی“ (ص ۱۶۳)

”ایک قوم مسلمان ہو جانے کے بعد پھر اپنا مذہب ترک نہیں کرتی، ترکی جو حکومت کا تختیہ مذہب سے ہی الاعلان قطع کر چکی ہے، اس (ترکی) میں بھی اشتراکیت کی تبلیغ نہیں کی جاسکتی، اور ترکی حکومت میں بالمشورہ کم از کم اشتراک مستوجب ہوتا ہے“

(ص ۱۶۴)

ہمارے بعض کمیونسٹ دوستوں کو یہ غلط فہمی ہے، کہ ترکی کا گامی انقلاب بھی مارکس کے نظریہ کے مطابق بورژوا جمہوری انقلاب کی ایک شکل تھا، اور اس طرح پر یہ اصلی پولتاری (Proletariat) انقلاب کا پیش خیمہ ہے، انھیں شاید یہ معلوم نہیں کہ انگورہ کا انقلاب اغیار کی چیرہ دستیوں اور ملک کی اندرونی کمزوریوں کے مقابل ظہور پذیر ہوا تھا، اور اس لحاظ سے اسے متصددین کامیاب رہا، حالات ایسے ہیں کہ اسلامی ملکوں اور حکومتوں میں اشتراکیت کے پھولنے پھلنے کا امکان بہت کم ہے، اسکو سمجھنے کے لئے وہاں کے حالات پر غور نظر ڈالنے کی ضرورت ہے، ورنہ یہ حقیقت ذہن نشین نہیں ہو سکتی، موقع ملا تو ہم اس پر کبھی تفصیل سے لکھیں گے،

یوگوسلاویا میں اسلام کی ہم گیری کا تذکرہ کرتے ہوئے مصنف نے معلوم نہیں کس شخصیت سے ایک مسلمان ایکٹرس کا ذکر کیا ہے، (ص ۱۶۸) میں مسلمانان یوگوسلاویا کی ترقی اور تہجد سے انکار نہیں اور اس پر اعتراض ہے، ہندوستان کب اس سے بچا ہوا ہے؟ لیکن اسلام کی ہم گیری کے سلسلہ میں ایک مسلمان خاتون کی مثیلی برتری پر زور دینا البتہ تعجب انگیز ہے، کم از کم ہم مشرقی اور اسلامی تہذیب کا دم بھرنے والوں کے لئے تو ضرور تعجب انگیز ہے، یورپ کے مسلمان کے متعلق اس باب میں مفید معلومات جمع کی گئی ہیں، جو پڑھنے کے لائق ہیں،

آٹھویں باب میں اسلام کے ارتقاء کی بحث آتی ہے، آغا ز میں لائق مصنف نے آخری صدیوں میں مسلمانوں کے انحطاط کے اسباب پر گفتگو کی ہے، ارتقاء کے تذکرہ سے پہلے انحطاط کی تحلیل بھی ضروری تھی، اس بحث میں انھوں نے مجاہدین حضرت علامہ شکیب ارسلان کے مشہور رسالہ (لماذا تأخر المسلمون وتقدّر غیرہم) مسلمان کیوں پیچھے رہے اور دوسرے کیوں بڑھ گئے، سے کافی فائدہ اٹھایا ہے، جس کا اردو ترجمہ بھی سیرت کمپنی نے (اسباب زوال امت) کے نام سے شائع کر دیا ہے،

اسلامی حکومت کے زوال کے ساتھ علماء ایک محدود اسلام کے دائرہ میں سوچنے لگے، ان کے تخیل میں عالمگیر حریت کا پیمانہ مذہب نہیں رہا تھا، بلکہ ایک مقید اور تنگ مذہب آگے ان کا تصور نہیں بڑھتا تھا، آزاد خیالی اور حریت فکر کا علم بردار مذہب مولویوں اور پیروں کی تنگ خیالی کا شکار ہو گیا، (ص ۱۷۱)

آٹھویں صدی ہجری کے بعد علماء دین کی جو حالت ہو گئی تھی، اس لحاظ سے مصنف کا لہجہ بھی نرم ہے،

لیکن حالت یہ ہو گئی، کہ اعلیٰ جنس صحیح روایات اور اسلامی تعلیمات کا محافظ ہونا چاہتا تھا،

ان کی توجہ مذہبی رسوم کی معمولی جزئیات تک محدود ہو کر رہ گئی، حقیقت یہ ہے کہ یہ روایت
سے انحراف کے ہم معنی تھا۔ (ص ۳۱)

”تقدیر پر بے جا اعتماد اور توکل کو غلط سمجھنا، مصنف کے نزدیک جمہور کی اقتصادی تباہی
کا ایک بڑا سبب ہے، (ص ۱۴۷) انشائیں کا مسلمانوں کے مفاد پر حاوی ہو جانا بھی مسلمانوں
کی تباہی کا باعث ہوا، شخصی اغراض اور ذاتی برتری کے جذبہ کے ماتحت اسلامی حکومتوں
کے ٹکڑے ٹکڑے بھی اسی شخصیت پرستی کے باعث ہوئے، اور زیادہ افسوس یہ ہے کہ مذہبی
جذبات کو جو ادے کر اپنے اغراض کو پورا کرنے میں کوئی دقیقہ نہیں اٹھا رکھا گیا، (ص ۱۴۸)
خلاصہ یہ کہ مصنف کے نزدیک مسلمانوں کے انحطاط کے چار اہم اسباب یہ ہیں:-

۱۔ ملاپرستی اور دیوی تعظیم کا محدود ہو جانا، (ص ۱۴۱-۱۴۲)

۲۔ شخصیت اور استبداد پرستی (۰ to egoism) (ص ۱۴۱)

۳۔ اسلام کے کارناموں پر بے جا تکبر، (ص ۱۴۱)

۴۔ احکام مذہب کی تعمیل سے غفلت اور انحراف (ص ۱۴۱)

ایک طرف علماء اور عام مسلمانوں کی یہ حالت تھی، دوسری طرف صلیبی جنگوں کے بعد یورپ
کا اقتدار و زبر و زبر بڑھنے لگا، تاں کہ اٹھارویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی میں ہم مسلم حکومتوں کو
زندگی و موت کی کشمکش میں گرفتار پاتے ہیں،

لیکن مسلمانوں کی یہ کمزوریان اپنی آپ پیدا کر دھتھیں، خود اسلام میں زمانہ کے مقابلہ کی
پوری طاقت موجود ہے، جن جن علماء کا جہود بڑھتا گیا، مصلحین اور مجددین بھی ظہور پذیر ہونے لگے،
آٹھویں صدی ہجری میں امام ابن تیمیہ نے پہلے پہل اعتدال کی دھکائی، اور جہود (ملائیئت) وجود

۱۔ ابن تیمیہ مودودیت، متوفی ۷۲۸ھ۔

(مذہب انحراف) کے خلاف علم جہاد بلند کیا، ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد امام ابن قیم کے بعد یہ آواز پھر چند صدیوں کے بعد شیخ الاسلام محمد بن عبد الوہاب نے بلند کی، مصنف نے عام خیال کے مطابق لکھا ہے کہ محمد بن عبد الوہاب امام ابن تیمیہ کی تصنیفات سے متاثر ہوئے تھے، (ص ۱۷۱) لیکن تحقیق اور اہل نظر کا خیال ہے کہ ابن تیمیہ کی کتابیں، شیخ الاسلام تک نہ پہنچ سکی تھیں، بہر حال یہ ایک متعلیٰ بحث ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، لکن یہ ہے کہ محمد بن عبد الوہاب نے پہلے پہل بدعات اور عام زبوں حالی کے خلاف مؤثر عملی قدم اٹھایا، ہمیں مصنف کی اس رائے سے بھی اختلاف ہے، کہ ہندوستان کی وہابی تحریک اور شمالی افریقہ کی سنوسی دعوت پر نجد کی محمدی تحریک کا اثر تھا، یہ غلط فہمی اصل میں مغربی مفسرین کو ہوئی ہے، ہم نے اسکی مدلل تردید ایک دوسرے مضمون میں کی ہے، لہٰذا نجد کی وہابی تحریک اور گزشتہ صدی کی دوسری اصلاحی تحریکوں کا مختصر ذکر علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے رسالہ (اسلام اور احمدیت) میں بھی آگیا ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۴، ص ۱۶۱-۱۶۲)

قدرتی طور پر ابن تیمیہ، ابن قیم، محمد بن عبد الوہاب، سنوسی، سید احمد بریلوی، اسماعیل شہید کی تحریکات عام یورپین کتابوں میں اچھی طرح بیان نہیں کی گئی ہیں، اسی لئے اسلام کے ارتقاء کے سلسلہ میں مصنف ان تحریکوں کا حق ادا نہ کر سکے اور اسکی جانب راقم الحروف نے مختصر طور پر اشارہ کر دینا ضروری خیال کیا، ہندوستان کی اسلامی تحریک جہاد (جو وہابیت کے نام سے مشہور ہے) کا تو نام بھی نہیں آیا،

اس کے برعکس سر سید احمد خان مرحوم کی ان کوششوں کا ذکر پرزور الفاظ میں کیا گیا ہے

لے ملاحظہ ہو، وہابیت: ایک دینی و سیاسی تحریک، الملل، پٹنہ، اپریل، مئی، جون، ۱۹۳۳ء، انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں محمد بن شب جزائری نے بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے،

جوانھون نے ارتقاء اسلام کے سلسلہ میں انجام دی تھیں (منشا) سرسید اسکول کے متبعین اور ان کے نقطہ خیال کی ترجمانی کرنے والوں میں مولوی چراغ علی، سید امیر علی، اور صلاح الدین خدابخش کی خدمتوں کو بھی سراہا گیا ہے۔

مصنف نے حکیم اجل خان مرحوم اور جامعہ ملیہ کا ذکر بھی کیا ہے لیکن وہ اس سے علی گڑھ تحریک سے الگ نہیں قرار دے سکے (۱۸۰) البتہ جامعہ کی خصوصیت کی طرف اشارہ موجود ہے، ہم ایک مصری صاحب قلم سے جو یورپ میں بیٹھ کر کتاب لکھ رہا ہو، یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ ہر ہر جزئیہ کو ٹھیک ٹھیک سمجھ، پھر بھی ڈاکٹر زکی علی اپنی اس کوشش میں بڑی حد تک کامیاب ہوئے ہیں، ہندوستان کی جدید تحریکوں کے سلسلہ میں وہ حضرت علامہ اقبالؒ کو خوب سمجھتے ہیں، اور ان کے افکار و خیالات کی صحیح ترجمانی کی ہے، علامہ کے خطبات جو تشیعیل چٹے..... کے نام سے چھپے ہیں، ان کی نظر سے گزر چکے ہیں، جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، ڈاکٹر عبد الوہاب عظام (استاذ فارسی، جامعہ فواد الاول، قاہرہ) کے بعد، ڈاکٹر زکی علی، دوسرے مصری بکریعہ اہل قلم ہیں، جو حضرت علامہ کی منزلت پہچاننے میں کامیاب ہوئے ہیں، اس سلسلہ میں مصنف نے ایک مغربی فاضل (Martin Sprengling) کی ایک تحریر بھی نقل کی ہے، جو چیکاگو کے رسالہ Christendom میں شائع ہوئی تھی، ظلم ہوگا، اگر ناظرین کو اس لذت میں شریک نہ کیا جائے مصنف رقمطراز ہیں:-

”سراقبال کی اس تصنیف (تشکیل جدید) کی صحیح قدر و قیمت ظاہر کرنے کیلئے مناسب ہوگا، اگر ہم ایک لائق مغربی فاضل کی رائے نقل کر دیں، خاص کر اس نقطہ نگاہ سے کہ اس میں مغرب

Preconstruction of Religious Thought in Islam
 علامہ مصریہ کا نام بدل کر اب جامعہ فواد الاول رکھ دیا گیا ہے،

اسلام کے تعلقات کی طرف اشارہ ہے۔

”ایک محدود اور مخصوص طبقہ کے علاوہ عام طور پر مسلمانوں سے مغربی دنیا کا تعلق نہیں،..... مسلمانوں کا تعلق نہیں ہے، مگر وہ ایک انتہائی اعلیٰ طبقہ کے مذہبی اور ماہر دینیات (Theological) فلسفی ہیں، اور غیر معمولی قابلیت کے حامل نعل و گد، چونکہ وہ مسلمان ہیں، اسلئے مغرب کے لئے ان کا پہچانا اتنا آسان نہیں، جتنا جھلک (abstract) اور مبہم (obscure) ٹیگوریا..... کا مذہبی کاؤنٹر میں روزانہ نئے مفکروں، نئے معرین، شہرت یافتہ مصنفین کا انکشاف ہوتا رہتا ہے، ہندوستان میں چین، جاپان سے نئے فلسفیانہ، سیاسی، فنی خیالات کی درآمد ہوتی رہتی ہے،..... ہم بیان یورپ کو ایک نہایت غیر معمولی اور حیرت انگیز جوہر سے روشناس کرانا چاہتے ہیں، ایک سچا مسلمان جو مغرب کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترین شخصیتوں کے مقابل میں گویا اعتبار سے قابل ترجیح نہیں، تو برابر ضرور ہے،“ (صفحہ ۱۸۱)

ترکی کا تذکرہ کرتے ہوئے مصنف نے سعید طہیم پاشا کی اصلاحی تحریک کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، وہ دراصل خلافت راشدہ کے تخیل کو عصری ماڈرن اجماع پہننا چاہتے تھے، صحیح اسلامی حکومت کے قیام کی فکر انہیں برابری رہی، ان کے خیالات کا اندازہ لگانے کے لئے ان کا رسالہ ”مسلم سوسائٹی کی اصلاح“ (The Reform of Muslim Society) کافی ہو

لے اس مغرب کی طرف اشارہ ہے، جو سعید طہیم پاشا مرحوم نے اپنی شہادت سے کچھ ہی دنوں پہلے ایک فریق رسالہ کیلئے لکھا تھا، اس میں ان اسلامی خیالات کا خلاصہ یا کی جھلک موجود ہے، جو مرحوم نے اپنی مشہور ترکی کتاب اسلام شفق (Islam the Dawn) میں ظاہر کئے تھے، انگریزی ترجمہ عبدالقیوم صاحب ملک کے قلم سے اسلامک کچھ جنوری ۱۹۲۵ء میں شائع ہوا تھا، اب انجمن خدام الدین لاہور نے مستقل رسالہ کی صورت میں شائع کر دیا ہے،

امام سید جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور ان کی تحریکوں پر بھی اچھی خاصی روشنی ڈالی گئی ہے۔ سید رشید رضا مرحوم کی خدمات کا ذکر بھی شاندار الفاظ میں کیا گیا ہے، مصر کی تحریک تجدد (ماڈرنزم) کا بھی سرسری ذکر آیا ہے، اور اس کے علم برداروں میں قاسم امین، فرید وجدی، علی عبدالرزاق کے نام لئے گئے ہیں، (۱۸۶) اب اس تجدد کے کارنامے بھی مختصر طور پر اس حقیر کی زبانی سن لیجئے :-

قاسم امین اس وقت مصر میں عورتوں کے نجات دہندہ خیال کئے جاتے ہیں، سب سے پہلے انہی نے پردہ کے خلاف آواز بلند کی، اور آج مصر کی عورتیں انہی کی بتائی ہوئی راہ پر چل کر اس نقطہ پر پہنچ گئی ہیں، جہاں یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ وہ عورتیں بھی رہیں، یا نہیں؟ اور اب خود وہ اس بے پردگی کے نتائج سے گھبرا کر چلا اٹھی ہیں، عزیزہ عباس عصفور، مدرسہ الحقوق (لا کا ج) کی ایک طالبہ کی ہم اور جہاد، قاسم امین کا رد فعل ہے،

فرید وجدی اور علی عبدالرزاق ابھی زندہ ہیں، فرید وجدی کا عالم ضعیفی میں بڑا کارنامہ یہ کہ وہ ترکی البانیہ اور بعض دوسری حکومتوں کے خلاف شریعت قانون کی پر زور حمایت کرتے ہیں ان کے نزدیک اذان اور نماز کی اداگی اصل ماثور اور عربی کلمات میں ناجائز قرار دی گئی، تو کوئی ہرج نہیں، ان کے خیال میں کمائی حکومت کا ہر فعل قابل ستائش ہے، تین چار سال ہوئے الفتح (مصر) کے صفحات پر علامہ مصطفیٰ اصبری (سابق شیخ الاسلام حکومت عثمانیہ) اور فرید وجدی کے درمیان زبردست مکرر آرائی ہوئی تھی، پھر اشریکب درمیان میں آپڑے اور انھوں نے بھی وجدی صاحب کو قائل کرنے کی کوشش کی، لیکن ان کا یہ عذر تھا، لاکھ تراک فی حالۃ توراتہ متنتہ بعد ترک ابھی بیجان کی حالت میں ہیں، اسلئے ان کی غلطیاں لائق درگزر ہیں، لہذا انہی کا فقرہ ہے اور اشریکب نے اسی کو اپنے مغفون کا سرنامہ قرار دیا تھا،

لیکن منطق ہماری سمجھ میں نہیں آتی، یہ مانا کر ان سے غلطیاں ہیجان کے عالم میں سرزد ہوئیں اور ہو رہی ہیں، لیکن اس سوانح غلط اعمال کی مدح و ستائش کیوں ضروری قرار دی جاتی ہے؟ محبت سے انھیں متنبہ کیوں نہیں کیا جاتا؟

علی عبدالرزاق، فرید وجدی اور قاسم امین کے ہم پلہ یا کسی غیر معمولی قابلیت کے آدمی نہیں ان کا واحد متجددانہ کارنامہ ان کی تالیف (الاسلام و اصول الحکم) ہے، جس میں انھوں نے خلافت سے انکار کیا ہے، ان کے خیال میں خلافت راشدہ کوئی دینی چیز نہیں تھی، رسول کریم (ص) کے بعد کسی نہ کسی طوقیہ مملکت کا ہونا ضروری تھا، حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما، اتفاق سے منصب حکومت پر عادی ہو گئے، تاہم یہ وہی کتاب ہے جس کا ۱۲۵۰ء میں بڑا غلطہ تھا، ازہر کی سرکار نے علی عبدالرزاق صاحب کی عالیت کی سند ضبط کر لی تھی، اور قضا کا عہدہ انھیں خالی کرنا پڑا تھا، ان کے رد میں متعدد کتابیں بھی شائع ہوئی تھیں،

اس باب کے آخری صفحات (۱۹۴-۱۸۶) میں مصنف نے موجودہ تجدد کی لہر اور اسلامی حقیقت میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے، دوسرے الفاظ میں وہ موجودہ تفریح اور مغربیت کے سیلاب سے یابوس نہیں، نہ اسلامی ملکوں میں افرنگی قومیت و طہنیت کے جذبات کی پرورش سے وہ بد دل ہیں، پنڈت جواہر لال نہرو کے جواب میں، حضرت علامہ اقبالؒ نے چند سال پیشتر جو کچھ لکھا تھا، اس سے مصنف کو بہت تقویت ملی، ملت اسلامیہ کے نبض شناس نے سوشلسٹ پنڈت کے اس خیال کی سختی سے تردید کی تھی، کہ ”اس وقت اسلامی کچہتی (Solidarity) کا

بلا سنا ہے، کہ وفد کی حکومت کے دور میں انھیں پھر سرکاری منصب سے سرفراز کیا گیا ہے

ملاحظہ ہو (Islam and Ahmadism) شائع کردہ انجمن

کہیں وجود نہیں،

مغربی مصنفین نے مصر کی فرنگیت کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے، مصنف نے بھی ان کے بعض اقوال نقل کئے ہیں، لیکن اب مصر کے حالات بدل رہے ہیں، ہوا کا رخ اسلامیت کی طرف ہے، سلسلہ میں المنار ماہانہ کے سوا کوئی اسلامی رسالہ یا اخبار نہیں تھا، کوئی قابل ذکر اسلامی شخص نہیں تھی، ادبی رسالے عربیت اور اسلامیت کے بدلے مصریت اور فرعونیت کے نعرے بلند کر رہے تھے، لیکن آج متعدد اخبار اور رسالے موجود ہیں، جمعیتہ الشبان المسلمین کا جال ملک کے گوشہ گوشہ میں بچھا ہوا ہے، محمد حسین سیکل جیسے ”فرعونیت“ کے علمبردار حیاہ محمد (ص) اور فی منزل الوحی جیسی کتابیں لکھ رہے ہیں، احمد حسن الزیات کے ماہ نامہ الرسالة (جو اس وقت سب سے اونچا ادبی رسالہ ہے)، کا ہر سال جرت نمبر شائع ہوتا ہے، خلاصہ یہ کہ مصر عاجز کے مطالعہ کے مطابق تیزی سے عربیت اور اسلامیت کی طرف آ رہا ہے، مصنف نے اس کی توضیح کیا حقہ نہیں کی،

قومیت اور وطنیت کے متعلق ہم ڈاکٹر زکی علی کے خیال سے متفق ہیں، کہ عربی ملکوں میں وطنیت کی غلط تحریک اب اسلامیت سے ٹکرائی نہیں لے گی، یعنی ممالک عربیہ کی آزادی کے بعد اس کا پورا امکان ہوگا، کہ یہ حکومتیں ایک الگ مجلس اقوام میں شریک ہوں، مسلم حکومتوں اور قوموں میں اتنی پھوٹ نہیں جتنی مغربی اہل قوم بیان کرتے ہیں، خود یورپ کی بننے والی قوموں میں کون سا جذبہ اتحاد کار فرما ہے،؟ شاید غلطو موں پر تندی کے سوا کسی مسئلہ میں ان کا اتحاد خیال و شعور ہو،

”سوسائٹی کی ساخت سیاسی خیالات اور دوسرے اعتبارات سے یورپ کے مختلف

سابق ایڈیٹر البیاسہ اور حال وزیر تعلیم، ۱۵ سالہ اور اس کے سالانہ (ہجرت نمبر) کا مصنف نے بھی شاندار الفاظ میں ذکر کیا ہے، (ص ۱۹۲)

ملکوں کا باہمی اختلاف، اسلامی دنیا سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہے خصوصیت کے ساتھ
اجتماعی اور ثقافتی خصوصیات اور عادات میں اسلام یورپ سے کہیں بڑھ چڑھ کر ایک وقت
کی حیثیت رکھتا ہے، (ص ۱۹۱)

مختلف اصلاحی تحریکوں سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہئے کہ ان کا رخ مذہب اور قرآن کی تعلیمات
کے خلاف ہوگا، مصنف اس باب میں مطمئن ہیں، (ص ۱۹۲-۳) ہم کو گوگے عالم میں حالات واقعات
کا مطالعہ کر رہے ہیں،

پہلے حصہ کے آخری باب (ص ۷۱-۱۹۵) میں اسلام اور مغرب کی کشمکش پر بحث
ہے، اسلام کی ترقی اور اس کے حلقہ اثر کی وسعت کے ساتھ ہی اسے مسیحیت سے بڑا ہونا پڑا،
اسلام اور مسیحیت کی اس دیرینہ کشمکش کو آج اسلام اور مغرب کے نزاع سے بھی تعبیر کیا جاسکتا
ہے، کشمکش میدان جنگ تک محدود نہ تھی، زبان و قلم بھی اس معرکہ آرائی میں شریک ہوئے، اس سلسلہ
میں یہ حقیقت خاص طور پر قابلِ لحاظ ہے کہ مسلمانوں نے تمام رد و کد میں حضرت علیؑ کی شخصیت
کا احترام ہمیشہ ملحوظ رکھا، لیکن مغربی مسیحیوں نے نبی کریم (ص) کی ذات گرانی کو بھی اپنے اعتراضات
کا نشانہ بنایا، اور نہ صرف اسی قدر بلکہ پاک اور گندہ بہتان طرازیوں میں بھی انھوں نے کوئی کسر
اتھائیں رکھی،

وہاں
عیسائی جنگوں کے دوران میں اور ان کے بعد مغرب کی یہ دشنام طرازیان اور بڑھ گئی گلیاں
گویا مسلمانوں کو بیخ کنی کے لیے کھانڈ پھینکنے کا عزم مصمم کر چکے تھے، پطرس راہب کی دعوت عیسائی
تقاربات مقدسہ کو مشرکوں کے قبضہ سے نکالنے کا عزم مصمم مسلمانوں کے تائین کو حجت کی بنیاد
امراء کو نئے مقبوضات کی تلاش، مشرق کے بازار کی طرف تاجرانِ مغرب کی لچائی ہوئی نظریں یہ
اسباب تھے، جن کے ماتحت مسیحی مغرب اسلام اور مسلمانوں کے خلاف از سر نو پھر معرکہ آرا ہوا، یہ تفرقہ آؤ

عداوتِ صلیبی جنگوں کے بعد بھی عرصہ تک باقی رہی (ص ۱۹۶) اور کون کہہ سکتا ہے کہ آج بھی یہ چیز باقی نہیں ہے؟ لباس و وضع کی تبدیلی سے دلوں کی تبدیلی نہیں ہو سکتی، مغرب کی عداوت صرف مذہب اور مذہبیات تک محدود نہیں رہتی، ایک صدی پیشتر تک یہ حال تھا کہ اسپین کی تاریخوں میں عربوں کا دور نظر انداز کر دیا جاتا تھا، مصنف نے اسلام اور نصرانیت کا بنیادی فرق اچھی طرح واضح کرنے کی کوشش کی اور نیز عیسائیوں کے ساتھ مسلمان بادشاہوں کا حسن سلوک اور اس کی موٹی موٹی مثالیں بھی دکھائی گئی ہیں، (ص ۲۰۲-۱۹۹) ازملہ (پریچنگ آف اسلام ص ۸۸) اور بعض دوسرے افرنگی مصنفین کے حوالہ سے مصنف نے سلطان صلاح الدین کے حسن سلوک کی متعدد مثالیں دی ہیں، ازملہ نے یہاں تک لکھا ہے کہ صلیبی مجاہدین کی وحشت و بربریت، اور صلاح الدین ابوبکر کی انسانیت اور رواداری دیکھ کر خود صلیبی فوج کے افراد بہ کثرت حلقہ گوش اسلام ہو گئے، ایک طرف اندلس مرحوم میں عربوں کے اخراج کے بعد باقی ماندہ لوگوں کے ساتھ شیدائیانِ مسیح کا برتاؤ ہے، دوسری جانب جنگِ صلیبی کے بعد صلاح الدین اور ان کے جانشینوں کا حسن سلوک، مسیحی عبادت خانوں اور فلسطین کے عیسائی باشندوں کے ساتھ ہے، دور جانے کی ضرورت نہیں، دونوں کے نتائج آنکھوں کے سامنے ہیں، آج اسپین کو ہم اندلس مرحوم کہہ کر پکارتے ہیں، اور وہاں مسلمان کا نام و نشان باقی نہیں، اس کے برخلاف فلسطین میں تمام گرجے اور عبادت خانگیزی بربریت کا مظاہرہ دیکھنے کے لئے صحیح و سالم موجود ہیں، تمام عیسائی خاندان ہیں، مختلف فرقے ارتھوڈکس جن کا یورپ میں نام و نشان مٹا دیا گیا، آج فلسطین میں ایوبیوں اور عثمانیوں کے دورِ عدل و انصاف کی داد دینے کے لئے موجود ہیں، یہی نہیں، بلکہ وہ آج اپنے مسلمان بھائیوں کے دوش بدوش خود یورپ کے عیسائیوں کے خلاف نبرد آزما ہیں،

دنیا کی بد نصیب اور مفسد قوم یہود پر مسلمان فرمانروائے احسانات ان گنت ہیں، منظر شمالی افریقہ اور دوسری اسلامی حکومتوں میں انھیں کافی اعزاز و رُسوخ حاصل تھا، مسلمان جہاں پہنچے ان کے لئے نوید بشارت لیکر گئے، عیسائیوں کی غلامی سے انھیں نجات ملی لیکن قدرت کا تماشا دیکھئے، آج وہ بھی جان کے گاہک ہیں آل عثمان کی مملکت میں یہود کو جو سہولتیں اور امتیازات حاصل تھے، ان کا تفصیلی تذکرہ کتاب میں موجود ہے۔ (ص ۶-۲۰۵)

یہ تو عہد قدیم اور قرون وسطیٰ کی باتیں تھیں، یہ اس وقت کی داستان تھی، جب ہم کچھ تھے اپنی مظلومیت کا دکھڑا اگر سنایا جائے، تو رات بیت جائے، پر افسانہ ختم نہ ہو، مغرب کی تین پرانی پیش قدمیوں (اسکندر، روم، صلیبی) کے بعد اب جو تھی باورپ موجودہ زمانہ میں حملہ آور ہوا ہے، یہ حملہ بیت و سیع، مسلسل اور دور رس ثابت ہوا ہے، ولندیزیوں (ڈچ) اور پرتگالیوں کی مذہبی اور تجارتی کوششوں کے نقش قدم پر، فرانس، انجھستان، اور روس تینوں تین صدیوں سے ایک سہ گانہ ہم کی کیل میں لگے ہوئے ہیں، پہلے مذہبی تبلیغ، پھر تجارتی ترغیب، اس کے بعد مسلح دست بردیا قبضہ،

(ص ۲۰۶)

سو برس سے یہ حملہ زیادہ سخت اور جارحانہ ہو چکا ہے، اس میں شک نہیں، کہ اب مشرق کی اسلامی آبادی بیدار ہو چکی ہے لیکن مشرق کے بیدار ہوتے ہوئے تمام مقبوضات کے حقے بخرے ہو چکے تھے، اور تو اور، بیسویں صدی کے آغاز میں ترکی، ایران، اور افغانستان، معاشی منطوقوں (ZONES) میں تقسیم ہو چکے تھے،

کتاب کے دوسرے حصے میں مصنف نے مسلمانوں اور مشرق کی بیداری، نیز موجودہ حالات پر سیر حاصل بحث کی ہے، اسلئے یہاں اس کو چھپانے کی ضرورت نہیں، اس باب میں فاضل مصنف نے مغربی

اسیلا کا تاریخی تجزیہ کیا ہے، جو قابلِ مطالعہ ہے، فرانس، انگلستان، اطالیہ نے اپنی سیاسی برتری کے تحفظ کی خاطر جو تعمیری ہم جہاری کی اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اور جو کچھ لکھا گیا ہے، مستند بیانات اور واقعات کی روشنی میں (ص ۲۱۰-۲۰۹) اقتصادی دباؤ کے چہرہ سے بھی نقاب ہٹائی گئی ہے، (ص ۲۱۱) تمدن کے نام پر مغربی قوموں نے جو انسانیت سوز مظالم روا رکھے ہیں، ان پر بھی گہری نظر ڈالی گئی ہے، (ص ۲۱۲)

خاص یہ کہ مصنف نے اخباری زبان میں مغرب کا تار و پود کھیر کر رکھ دیا ہے، جگہ کی تنگی کے باعث اقتباسات نہیں دیئے جاسکتے، آخر میں مصنف نے یورپ کو ایک تنبیہ کی ہے جو ہم انہی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں:-

”مغرب کا اثر اسلام کے متعلق واضح اور صحیح ہونا چاہئے، اسے اسلام کے بنیادی مصلحت جاننا اور سمجھنا چاہئیں، اسے جاننا چاہئے، کہ اسلام ایک ”عقیدہ“ کا مذہب ہے، اسلئے عمل کا اور عقل کا مذہب ہے، اسلئے صداقت کا اور فطرت کا مذہب ہے، اسلئے آزادی کا اور علم کا مذہب ہے اسلئے ترقی کا اور اقتدار کا مذہب ہے، اسلئے انصاف کا اور ایمان کا مذہب ہے، اسلئے شدتِ عمل کا اور (جسے یورپ میں خواہ مخواہ ”وحشت“ *Fanaticism*) کہا جاتا ہے) اخوت کا مذہب ہے، اسلئے مساوات کا اور اتحاد کا مذہب ہے، اسلئے انسانیتِ عامہ کا اور اللہ کی قدرت پر اعتماد کا مذہب ہے اسلئے سکون کا بھی، اور یورپ کو یہ حقیقت جاننا اور ذہن نشین کرنا چاہئیں“ (ص ۲۱۲)

ہم نے قصداً اصل انگریزی اسلوب بیان کی تقلید کی ہے، تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ مصنف نے جو کچھ لکھا ہے، علم کیساتھ عقیدت اور دلولہ سے لکھا ہے، اور سچ پوچھے تو یوں کہنے کو جو کچھ کہا جاؤ لیکن عقیدت اور دلولہ کے بغیر تحریر میں جان نہیں پیدا ہوتی،

کتاب کا پہلا حصہ میان ختم ہو جاتا ہے، دوسرے حصہ میں کل چار باب ہیں:-

۱- (دنیا سے) اسلام کی موجودہ بیداری، ص ۲۲۱-۲۵۳،

۲- (دنیا سے) اسلام کی آزادی، ص ۲۵۵-۲۵۹،

۳- اسلام اور بین الاقوامی معاملات، ص ۳۶۱-۳۶۸،

۴- دنیا میں اسلام، ص ۳۶۹-۴۱۰،

گذشتہ ابواب میں پوری اسلامی تاریخ پر تبصرہ تھا اس حصہ میں صرف موجودہ حالات پر بحث ہے، اور معلومات کے تنوع کے سچا تا سے یہ حصہ کتاب کی جان ہے، گو پہلے حصہ کے بعض ابواب بھی بہت قیمتی ہیں،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے موجودہ بیداری کی تفصیل کی گئی ہے، یوں تو جنگ عظیم سے پہلے دنیا کے مسلمان خواب غفلت سے بیدار ہو چکے تھے، لیکن اس کے نتائج جنگ کے بعد ظاہر ہوئے عثمانی حکومت کے کھنڈروں پر متعدد مستحکم اسلامی حکومتوں کی دیواریں کھڑی ہو گئیں، اور چابند نفس رہ گئے، وہ بھی رہائی کی ہر ممکن کوشش عمل میں لا رہے ہیں،

ترکی جنگ کے بعد ایک متجانس (Homogeneous) مستحکم حکومت کی شکل میں نمودار ہوئی، ایران، روس اور برطانیہ کی چٹمک سے آزاد ہو کر مستقل آزاد سلطنت کا مالک ہے، روس اور برطانیہ کی باز نگاہ افغانستان بھی اپنی آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو چکا ہے، وہابی فرمانروا ابن سعود کے زیر اثر عرب کا علاقہ بھی آج حیاتِ فاضلہ حاصل کر کے شاید ہزار برس کی زبانِ حالی کے بعد دنیا کی سیاست میں اہمیت حاصل کر رہا ہو، عراق ایک آباد دستور سی حکومت بن چکا ہے، مصر بھی آخر پچاس سال کی برطانوی غلامی کے بعد آزاد حکومت بن کر رہا، شام اور فرانس میں سمجوتہ ہو چکا ہے، اور عنقریب شام

آزادی کا پروانہ مل جائے گا، مین بالکل آزاد ہے، اور البانیہ بھی قاعدہ کے لحاظ سے استقلال کا مالک ہے، فلسطین اپنی آزادی کی حصول کی خاطر پیش از پیش قربانیاں پیش کر رہا ہے، شمالی افریقہ میں بھی قومی تحریک روز بروز زور پکڑتی جا رہی ہے،

(ص ۲۲۱-۲۲۲)

یہ بیداری صرف قومی یا سیاسی نہیں ہے، بلکہ ذہنی، اجتماعی، معاشی اور مذہبی زندگی کے تمام شعبوں تک اس کا اثر پھیلا ہوا ہے، تمام دنیا سے اسلام اس وقت ایک تغیر کے عالم میں ہے اور یہ تبدیلی مشرق قریب میں زیادہ سرعت کے ساتھ عمل میں آ رہی ہے، مصنف نے اس باب میں مشرق قریب کی مختلف تحریکوں کا جائزہ لیا ہے، انھوں نے نمونہ کے طور پر مشرق قریب کا انتخاب کیا ہے، اور اقامت الحروف کے خیال میں اتنی تفصیلی معلومات ہندوستان اور چین وغیرہ کے متعلق نہیں جو بھی نہیں سکتی تھیں، بہر حال عربی ممالک کی تمام ادبی و اجتماعی و دینی تحریکوں اور بیداری کے ہر شعبہ پر نظر ڈالی گئی ہے، البتہ سیاسی ارتقاء کی بحث آئندہ باب کے لئے مخصوص کر دی گئی ہے، عربی ممالک کی بیداری کے سلسلہ میں مصر کو بجا طور پر قیادت کا فخر حاصل ہے، مصری اخبارات اور مطبوعات سے پوری عرب آبادی متاثر ہوئی ہے، مراکش، الجزائر، تونس، طرابلس، سودان، یمن، حبشہ، حجاز، یمن، عراق، شام، عدن، نزدیک و دور جہاں بھی عربی بولنے والے بستے ہیں، مصری اخبارات اور مصری تحریکوں کے اثرات وہاں محسوس طور پر نظر آئیں گے، ۳۵ء میں مصر میں سیاسی ہیجان کا پیدا ہونا تھا کہ شام میں آگ لگ گئی، اور ابھی شام کا مسئلہ طے بھی نہیں ہوا تھا، لے سمجھو تو واقعی ہر جگہ تھا، اور مصنف کی طرح ہر شخص کو یقین تھا کہ مصر و عراق کے درمیان معاہدہ ضرور ہو جائے گا، لیکن آخری اطلاعات یاس انگیز معلوم ہوتی ہیں، ابھی قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا، ممکن ہو شام کے غیر موثرانہ کو ایک دفعہ اور زور آزمائی کرنا پڑے،

کہ فلسطین نے آخری طور پر جان کی بازی لگا دی، مراکش میں از سر نو زندگی پیدا ہوئی، اور اب طرابلس میں پھر احساس پیدا ہو رہا ہے،

وحدت عربیہ کی تحریک اب خواب نہیں رہی فلسطین کے سلسلہ میں عربی حکومتیں اور عرب جس طرح ایک قوم بن گئے ہیں، اس کی مثال کم از کم ہندوستان تو پچاس سال تک پیش نہیں کر سکتی۔ مصر نے فلسطین کے سلسلہ میں بھی قیادت کی باگ اپنے ہاتھوں میں رکھی ہے۔ اقتصادی تحریکوں میں بھی مصر پیش پیش ہے، مصری بنک کی سرگرمیاں اب اس پاس کے عربی علاقوں میں بھی پھیل رہی ہیں، کوئٹہ اور زمزم نامی جہاز مصری جہازوں کے لئے تیار کئے گئے ہیں، اور پچھلے دو برس سے تو مصری بنک اور اس کے بانی طلعت حرب پاشا، حجاز، اور اسطیج پر پورے دنیا سے اسلام کی مفید خدمات انجام دیرہے ہیں،

مصر میں کسانوں اور مزدوروں کی تنظیم اور ان کی مستقل فلاح و بہبود کی کوششیں بھی ہو رہی ہیں، اور اس کے اثرات تمام عربی ملکوں میں محسوس کئے جا رہے ہیں، (ص ۲۲۹)

مصنف نے ادبی تجدد اور ترقی پر بھی سیر حاصل گفتگو کی ہے، جو عام طور پر انگریزی اور اردو جاننے والوں کیلئے ایک نئی چیز ہے۔

اسلامی ادبیات کے سلسلہ میں ڈاکٹر زکی علی نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے، کہ عربی، فارسی اور ترکی زبانیں، گو مختلف خاندانوں (عربی سامی زبان ہے، اور فارسی آریں یا انڈو یورپین) سے تعلق رکھتی ہیں لیکن اسلام کے اثرات سب پر ہیں، (ص ۲۳۳)

البتہ یہ اثر اب ایران کی جدید ادبیات میں بہت کم نظر آتا ہے، وہاں اب ایران کے پرانے

۱۹۲۶ء
عربوں کی قومی تحریک کے سلسلہ میں ہم نے ادبی تجدد پر بھی روشنی ڈالی ہے، ملاحظہ ہو (مدینہ جولائی ۱۹۲۶ء)
اس کتاب میں معلومات اس سے زیادہ ہیں،

بادشاہوں (قبل اسلام) کا کلمہ پڑھا جاتا ہے، عربی اب تک دنیا سے اسلام کی مذہبی زبان باقی ہے، لیکن ترکی سے عربی الفاظ کے اخراج نے عربی کی بین المللی حیثیت گھٹا دی ہے، (ص ۲۳۲) مصنف نے عربی ادبیات عموماً اور مصری ادب پر خصوصاً پوری روشنی ڈالی ہے، اور تمام پہلوؤں کو اچھی طرح اجاگر کیا ہے، طوالت کا خوف مزید اقتباس دینے سے مانع ہے، (ص ۲۲۹-۳۳۶)

مصنف نے طبعی طور پر مصر کی ادبی و ذہنی قیادت اور قاہرہ کی بین المللی حیثیت پر بہت زور دیا ہے، اور مختلف مثالوں سے مصر کی مرکزیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جس میں پوری طرح کامیاب ہیں، (۹-۲۳۸) اس میں کوئی شک نہیں کہ جہان تک ذہنی اور ادبی پیداوار کا تعلق ہے، مصر سے آگے ہے، اور مصر کی اچھائیاں اور برائیاں یکساں طور پر عربی علاقوں پر اثر ہوتی ہیں، اس کی متولی مثال یہ ہے، کہ حجاز اب تک صحافت میں کورا تھا، اب جو وہاں نوجوانوں کو شوق پیدا ہوا، تو وہی مصری معمولی رسالوں کی تقلید، وہی ادب لطیف (یا کثیف) مہمل قلمیہ یورپ اور جاپان کی تمام خبریں لیکن ہندوستان اور چین کے متعلق ایک حرف بھی نہیں، مدینہ منورہ سے المدینہ شائع ہوتا ہے لیکن اس میں آقا سے مدینہ (روحی فداہ) کی بتائی ہوئی تعلیمات کا کہیں پتہ نہیں! شکر ہے کہ مصر کو اپنی زعامت اور اسلامیت کا احساس پیدا ہو چلا ہے اگر یہ رفتار قائم رہی تو انشاء اللہ اس کے نتائج اچھے ہوں گے، بہر حال اس سے مصر کی مرکزیت اور قاہرہ کے ("Metropolis") ہونے میں کوئی فرق نہیں آتا،

عربی کے ساتھ فارسی (۲۲۳-۲۴۰) اور ترکی (۲۴۵-۲۴۳) ادبیات کی تاریخ اور مؤثر رفتار پر بھی اجمالی مگر غائر نظر ڈالی گئی ہے لیکن افسوس کہ اسلامی ادبیات کے سلسلہ میں ہمارے (دار) کا ذکر نہیں کیا گیا، گو یہ عربی کی طرح مالدار نہیں لیکن کم از کم ہندوستان کے مسلمانوں کی ذہنی حالت

کا صحیح اندازہ اردو ادبیات کے مطالعہ کے بغیر نہیں ہو سکتا، ہم نے یہ حقیقت عربی اخبارات میں بار بار ظاہر کی ہے، اور کوشش کریں گے، کہ مصنف تک اپنی شکایت پہنچائیں، تاکہ دوسرے ایڈیشن میں اردو کی حق تلفی نہ ہو، مصنف اس باب میں معذور تو ضرورت تھے لیکن اگر ناسائیکو پیڈیا آف اسلام کا (اردو) والا مقالہ بھی وہ پیش نظر رکھتے، تو کچھ نہ کچھ لکھ سکتے تھے،

نسوانی تحریک کی ترقی اور وسعت کا ذکر بھی شاندار الفاظ میں آیا ہے، (ص ۲۵۰-۲۵۴) یہیں ترکی عورتوں کی آزادی اور بیداری کے گن گائے گئے ہیں، مصری خواتین کی بیداری بھی معرض بحث میں آئی ہے، فرق یہ بتایا گیا ہے کہ مصر کی تحریک اسلامی روایات سے وابستگی بھی قائم رکھے ہوئے ہے، (ص ۲۴۴) لیکن ہمیں یہ وابستگی کہیں نظر نہیں آتی، جو اسلامی قوانین موجود ہیں، وہ حکومت کی نگاہ کرم کا نتیجہ ہیں، عربیانی، مخلوط تعلیم، مردانہ طرز تمدن، اور مغربی تہذیب کی تمام خرابیاں مصر میں نظر آتی ہیں، البتہ اب اس تباہ حالی سے عورتیں خود گھبرا اٹھی ہیں، اور اس کا رد فعل پیدا ہوا ہے، اور نہیں کہا جاسکتا، کہ آئندہ اس کا رخ کدھر ہوگا؟

فوجانوں کی بیداری اور ساتھ ساتھ تفریح، یا مغرب زدگی کی طرف بھی اشارہ کیا گیا، لیکن مصنف کو یقین ہے کہ مذہب کی راہ سے وہ الگ نہیں ہوں گے، (ص ۲-۳۵۰)

اسلامی ملکوں کی بیداری کی تفصیل کے بعد ہر ملک پر الگ الگ نظر ڈالی گئی ہے اور دنیا اسلام کی آزادی (ص ۳۵۹-۲۵۵) پر مفصل بحث کی گئی ہے، ترکی سے لیکر ہر چھوٹے بڑے علاقہ کی سرگزشت بیان کی گئی ہے، اس مضمون کی محدود گنجائش میں ہمارے لئے ایک اجمالی تبصرہ کافی ہوگا، مصنف کے بیان کی تلخیص میں کہیں کہیں ضروری اضافہ و معلومات کی تشریح کر دی گئی ہے، ترکی (ص ۲۵۵-۲۶۴)

عثمانی حکومت کا زوال دنیا کی تاریخ کا عظیم الشان واقعہ ہے، نئی جمہوریت کی داغ بیل

قومیت، صنعت، اور لادینیت (Secularism) کی بنیادوں پر رکھی گئی، ۳۰ مارتھ ۱۹۲۷ء، انصاف خلافت کا دن ترکی کی تاریخ میں نقطہ انحراف کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے بعد مذہبی مدرسوں اور منصب قضا کی باری آئی، ساتھ ساتھ اوقات کی ضابطی عمل میں آئی، چند مہینوں کے بعد (پہلی دسمبر ۱۹۲۷ء) ترکی ٹوپی کا پہننا جرم قرار پایا، اس کے بعد درویشوں کی جماعت خلافت قانون قرار پائی، اور اس سلسلہ میں ۳ دسمبر ۱۹۲۷ء کا قانون بھی قابلِ لحاظ ہے جس کی رو سے مذہبی لوگوں کو رسوم کی ادائیگی کے علاوہ خاص لباس پہننے کا اختیار نہیں رہا،

انصاف خلافت کے بعد دوسرا اہم قدم ۲۴ مئی ۱۹۲۷ء کو اٹھایا گیا، لاطینی رسم الخط کا استعمال جبری قرار دیا گیا (پہلی جنوری ۱۹۲۸ء) مصنف کے بیان کے مطابق اس سے خواندگی کا اوسط بڑھ گیا، گو عربی اخبارات یہ ظاہر کرتے ہیں، کہ اس سے لکھنے پڑھنے والوں کی تعداد گھٹ گئی، لیکن یہ تبدیلی کا فوری اثر رہا ہو، ترکی کی موجودہ تعلیم، ایک نظام کی پابند (یعنی تعلیم کا سارا نظام حکومت کے ہاتھ میں ہے) اور مخلوط ہے، ایک اچھی بات یہ ہوئی، کہ لادینیت کے پروگرام کے نفاذ کے ساتھ ساتھ غیر ملکی مشینوں کی راہ بھی روک دی گئی، ۹ اپریل ۱۹۲۷ء کو دستور میں ایک اہم تبدیلی ہوئی، جس کے ذریعہ دستور سے مندرجہ ذیل فقرہ حذف کر دیا گیا،

"ترکی حکومت کا مذہب اسلام ہے"

اسلامی قانون کے بدلے ایک مغربی قانون (جو فرینچ، سوئس، جرمن، اور لاطینی قوانین پر مبنی ہے) پر عمل درآمد شروع ہوا، عورتوں کی حیثیت بالکل بدل گئی، تعداد ازدواج ممنوع قرار پایا، سول میرج، ضروری ہو گیا، پردہ کا رواج صرف پروگنڈا سے ختم ہو گیا، عورتوں کو تمام سرکاری ملازمتوں میں جگہ دی گئی،

یہ مذہبی اور اجتماعی اصلاحات کی ایک مختصر فہرست ہے، جو مصنف نے بلا کسی اظہارِ

کے پیش کر دی ہے، ہم بھی اس پر اظہار خیال کرنا نہیں چاہتے، صرف اتنا عرض کر دینا نامناسب نہ ہوگا، کہ ہمیں ان اصلاحات کو شریعت کی کسوٹی پر رکھ کر جانچنا چاہئے، یہ بیانات کسی مغربی مصنف کی خیالی آرائی کا نتیجہ نہیں بلکہ ایک ماڈرن مسلمان نے جو ترکوں سے محبت رکھتا ہے، یہ معلومات فراہم کی ہیں،

اجتماعی اور ثقافتی اصلاحات کے ساتھ ساتھ ملک کی اقتصادی خوش حالی کا خیال بھی برابر پیش نظر رہا، بلکون کے نظام کی تجدید کی گئی، انھیں غیر ملکی اثرات سے نکال لیا گیا، ۱۸۳۳ء میں ایک پنجبالہ حکیم کی طرح ڈالی گئی،

سیاسی اعتبار سے ہمسایوں کے ساتھ ترکی کا رویہ دوستانہ رہا، روس سے دوستانہ روابط استوار کئے گئے، (لیکن اشتراکیت کی تبلیغ حدود و مملکت میں سختی کے ساتھ ممنوع ہے) ۱۸۲۵ء میں روس سے معاہدہ ہوا، اور ۱۸۲۸ء، ۱۸۳۰ء، ۱۸۳۱ء میں اسکی تجدید ہوتی رہی، فرانس سے ترکی شامی حدود پر پھر نظر ثانی کرائی گئی، ۱۸۳۰ء میں یونان سے معاہدہ ہوا، اکتوبر ۱۸۳۰ء میں یونان کے پایہ تخت ایتھینس میں ترکی وزراء کا شاندار استقبال ہوا، ۱۸۳۳ء میں مینا ق بلقان کی تکمیل ہوئی، اور ۱۸ جولائی ۱۸۳۳ء کو مجلس اوقام کی ممبری بھی حاصل ہو گئی، یہی نہیں، بلکہ مصر کے مجلس اوقام کو داخلہ کے موقع پر ترکی وزیر خارجہ نے جلسہ کی صدارت کی، ایشیا میں بھی ترکی کے تعلقات ہمسایوں کے ساتھ دوستانہ ہیں، البتہ سختی (اسکندرونہ) کے معاملہ کی وجہ سے شام (سوریا) سے کشیدگی پیدا ہو گئی ہے، اس حسن معاملہ اور دوستانہ مراسم کی تصدیق کے لئے مولد اربعہ کا معاہدہ (میناق اسعد آباد) کافی ہے، جولائی ۱۸۳۶ء میں ترکوں کو درہ دانیال کی قطع بندی کی اجازت مل گئی،

جب توقع ہی اٹھ گئی تو پھر گلہ کیا، ورنہ فلسطین کے مسئلہ پر ترکی کی خاموشی اور سختی،

پر دست اندازی کے متعلق کچھ عرض کیا جاتا، جب تک (دستی) کا علاقہ فرانس کے قبضہ میں رہا، کمالی حکومت خاموش رہی، جو نئی معاہدہ کا اعلان ہوا، اور شام کی خود مختاری کی توقعات پیدا ہوئیں، رگ حیت پھر کمالی اور پھر آج جو کچھ اسکندونہ اور انطاکیہ میں ہمد ہمد کی تفصیل عربی اخبارات میں پڑھو، عربی حیت

(آزاد مصر ص ۲۶۴-۲۸۰)

مصر عرصہ دراز سے ترکی حکومت کا ایک حصہ تھا، ۱۸۸۲ء سے ۱۹۱۴ء تک برطانوی اقتدار کے باوجود یہاں عثمانی حکومت کا نام باقی رہا، کچھ عرصہ تک فرانس اور برطانیہ میں رقابت رہی، ۱۹۰۲ء میں فرانس قطعی طور پر برطانیہ کے حق میں دست بردار ہو گیا، برطانوی حکام ہمیشہ کہتے رہے کہ یہ تسلطانی ہے، لیکن ۱۹۱۴ء تک برطانوی اقتدار حسب دستور قائم رہا، اور ملک میں بیداری اور قومی تحریک بڑھتی رہی،

۱۹۱۴ء میں برطانیہ اور عثمانی حکومت کی باہمی چھیڑ چھاڑ کے شروع ہوتے ہی، برطانیہ نے مصر پر اپنے قبضہ کا اعلان کر دیا، عباس علی دوم، خدیو مصر (جو اس وقت استانبول میں تھے) معزول کئے گئے، اور ان کی جگہ ان کے چچا فواد تخت و تاج سے نوازے گئے، اور وعدہ کیا گیا کہ جنگ کے بعد تمام مقبوضات کو خود مختاری حاصل ہو جائے گی، جنگ کے خاتمہ پر اہل مصر نے ایسا وعدہ کا مطالبہ کیا، لیکن بے سود، ملک میں بے چینی بڑھی، اور وفد کے رہنما سعد زغلول نے پیرس کی صلح کانفرنس میں مصر کی نمایندگی کا پرزہ در مطالبہ کیا، اسکو جوائیں سعد زغلول اور ان کے چند رفقاء گرفتار کر کے مالٹا بھیج دیئے گئے، ملک میں انقلاب اور بغاوت کی آگ بھڑک اٹھی، ۱۹۱۹ء کا انقلاب آنا ہمہ گیر اور پر زور تھا، کہ اس کے فرو کرنے کے لئے جنرل البنی (Allenby) کے زیر قیادت ساٹھ ہزار مسلح فوج کو میدان میں آنا پڑا،

پھر سعد زغلول رہا، جو سہ ماہی اور لارڈ کٹلر کی صدارت میں ایک تحقیقاتی کمیشن مقرر ہوا، اہل مصر

نے اس کا مکمل بائیکاٹ کیا اور ہنز کو تسلیم کرنا پڑا کہ مصر کا قومی جذبہ دبا یا نہیں جاسکتا، لیکن گیشین کی سفارشات مطالبات سے بہت کم تھیں اس سے قوم نے نیراری ظاہر کی دوبارہ تحریک اٹھی اور پھر البنی کی خدمات حاصل کرنی پڑیں، سعد زغلول جبرالطریجج دئے گئے، ۲۸ فروری ۱۹۲۲ء کو برطانیہ نے مصر کو ایک آزاد حکومت تسلیم کیا، لیکن فوج، امتیازات، سودا، اور نہر سوئز کے بارے میں ایسی تحفظات رکھی گئیں، جو مصریوں کے لئے قابل قبول نہیں ہو سکتی تھیں، ان تحفظات کا مسئلہ تو طے نہ ہو سکا، لیکن ایک جمہوری دستور کا حق عطا ہوا، (۱۹۲۳ء) اس دستور کے مطابق ۱۹۲۳ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات ہوئے، وفد کو اکثریت حاصل ہوئی، اور سعد زغلول (جو جہاد وطنی سے واپس آچکے تھے) کی سرکردگی میں وزارت کی تشکیل ہوئی، اور معاہدہ کا مسئلہ از سر نو چھڑا، چند مہینوں کی تک و دو کے بعد گفت و شنید نامکام ثابت ہوئی،

نومبر ۱۹۲۳ء میں سری اسٹیک (Lee Kuan Yew) سودان کا گورنر جنرل تھامز میں مارا گیا، انگریزوں نے سخت تادیبی کارروائی کرنا چاہی، حکومت کا باضابطہ معافی کے مطالبہ کو مکملاً مجرموں کی تعزیر، سیاسی مظاہروں کا بند کرنا، اور دس لاکھ پونڈ کے تاوان کا مطالبہ کیا گیا، وفدی وزارت نے مجلس اوقوام سے داورسی چاہی، اس پر سکریٹری وزارت خارجہ، مسٹر جبریلین نے ایک ڈانٹ بتائی... اور ۱۹۲۳ء کا دستور رد کی دوا نہ بن سکا،

۱۹۲۳ء میں جبریلین نے ثروت پاشا وزیراعظم (جنھوں نے ایک مشترک وزارت کی تشکیل کی تھی) سے معاہدہ کی گفتگو کی، پھر مسٹر ہنڈرسن سے محمد محمود پاشا سے ۱۹۲۹ء میں اس کے بعد نجاس پاشا سے بھی گفتگو جاری رہی، لیکن وزارت عظمیٰ کے یہ تینوں مسند نشین لندن سے خالی ہاتھ واپس آئے، نہر سوئز، سودا، امتیازات، فوجی قبضہ کے متعلق برطانیہ قومی مطالبات ماننے پر راضی نہیں ہوا، مگر انگریزی

فوجوں کا قاہرہ کی سڑکوں پر شانِ حکومت کے ساتھ گھومتے پھرنا مصریوں کو کس طرح گوارا ہو سکتا تھا؟ غیر ملکیوں کے امتیازات کا دنیا کے کسی خطہ میں وجود باقی نہیں رہا، دوسرے ملکوں کے باشندے مصر میں رہیں، پیسے کمائیں، لیکن ان پر کوئی ٹیکس عائد نہ ہو، اس سے زیادہ کیا یہودی ہو سکتی ہے؟ ان کے مقدمات فیصل کرنے کے لئے الگ مخلوط عدالتیں مقرر تھیں، سوداؤں پر صرفہ مصر کا ہو، او اور انھیں کوئی اختیار نہیں، مسئلہ میں وفدیوں کے استعفا کے بعد صدیقی پاشا کی آمد کا دور دورہ ہوا، قمر شاہی کے اثرات بھی بڑھ گئے، ۱۸۶۳ء کا دستور یکجہت منسوخ کر دیا گیا، اور چند سال تک استبداد کا بازار گرم رہا، بالآخر نومبر ۱۸۶۴ء میں توفیق نسیم پاشا نے قلمدانِ وزارت سنبھالا، اور دستور کی واپسی کا مطالبہ شروع ہوا، نئی زبان میں سرحدیں ہور کی تقریر نے (فروری ۱۸۶۵ء) جس میں اس نے مصر کو دستور کے لئے نااہل قرار دیا تھا، ملک میں آگ لگا دی، آخر ۱۸۶۵ء کا دستور پھر نافذ ہوا، حبشہ پر اطالیہ کی تاخت نے برطانیہ کی امانیت بھی ذرا کم کی، نئے انتخابات میں وفد کو غلبہ حاصل ہوا، اور انہی کی زیر قیادت گفتگو سے صلح تکس کو پہنچی، اور ۲۶ اگست ۱۸۶۵ء کو لندن میں معاہدہ پر طرفین کے دستخط ہو گئے، اور ۱۸۶۵ء میں جن چار مسئلوں کے متعلق حکومتِ برطانیہ تحفظات چاہتی تھی، وہ ۱۸۶۵ء میں طے ہو گئے،

اس سمجھوتے میں گوفوجی قبضہ کے بارے میں برطانیہ ہی کا پلہ بھاری ہا، لیکن امتیازات کا مسئلہ گویا حسبِ خواہ طے ہو گیا، مونٹرو کانفرنس (اپریل ۱۸۶۵ء) میں تمام حکومتوں نے امتیازات سے دست برداری منظور کر لی صرف فرانس نے کچھ مخالفت کی تھی، سوڈان اور منترو کے متعلق مصر کے مطالبات کافی حد تک تسلیم کر لئے گئے، ۲۶ مئی ۱۸۶۵ء کو مجلسِ اقوام میں داخلہ بھی ہو گیا،

مصنف نے جولائی ۱۸۶۵ء میں یہ سرگزشت لکھی جو اس ڈیڑھ سال کے عرصہ میں اور اہم انقلابات

روٹنا ہو چکے ہیں، شاہ فواد کی وفات اور جوان سال فاروق کی تخت نشینی کے بعد قصر شاہی اور فود کی چٹنک نے نئی کروٹ لی، تاہم زعمیم و فود کی جلد بازی اور بے تدبیری سے انکی وزارت ٹوٹ گئی، نئے انتخابات میں فود کو شکست فاش ہوئی، مصطفیٰ نحاس خود ہارے، ان کے دست راست، بلکہ فود کی جان قبطی وزیر، مکرم عبید کو ایک اذہری مولوی (عبدالوہاب نسیم) نے شکست فاش دی، نئی وزارت میں پید پھل ایک صحافی (حسین بیگل ایڈیٹر البیان) اور ایک متدین پروفیسر (مصطفیٰ عبدالرزاق استاد فلسفہ جامعہ فواد الاول) کو جگہ دی گئی، صحافی کو وزارت تعلیم اور پروفیسر کو وزارت اوقاف سے نوازا گیا، شاہ فاروق کو ملک میں عجیب و غریب ہردلعزیزی پیدا ہو گئی، اور ہر ہی ہر مصطفیٰ امرائی ازہر کے جذبہ اقتدار کی خاطر اور عبدالحمید سعید (صدر جمعیتہ الشبان المسلمین) اسلامیت کی فضا پیدا کرنے کی غرض سے اپنی پوری قوت شاہ فاروق کی ہردلعزیزی کے لئے صرف کر رہے تھے، جون جون فود کی قوت گرے گی، فرعونیت اور دہریت کا اقتدار کم ہوگا، نیز نصر کے اقتدار کے ساتھ ساتھ فود کا جھنڈا سر بلند نہیں رہ سکتا، بہر حال یہ تبدیلی اس منزل میں ہے، جہاں قطعی فیصلہ کرنا ذرا دشوار ہے،

فلسطین کا مسئلہ (ص ۲۸۱-۲۹۰)

ترکی اور مصر کی طرح مصنف نے فلسطین کی جدوجہد پر بھی روشنی ڈالی ہے، اردو میں اس موضوع پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، اور شرح و بسط کے ساتھ، اس لئے یہاں لکھی ہوئی چیز کے آثار

۱۔ فرعونیت کی تحریک کا مقصد قدیم مصر (پراچین بھارت کے نو نہ پر) کی تہذیب کا احیا ہے، عربیت اور اسلامیت سے قطع تعلق اس کی پہلی منزل ہے، مشکوک ہے، کہ اب یہ تحریک بہت کمزور ہو چکی ہے، اس کا سب سے بڑا سبب محمد حسین بیگل ایڈیٹر البیان (آج حیاہ محمد) اور (فی منزل الوحی) کا مصنف ہو کر وزیر تعلیم بن چکا ہے، اب وہ ایک حد تک اسلامیت کا علمبردار ہے،

کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، (ملاحظہ ہو مدینہ ۲۸ جولائی ۱۹۳۷ء اور ۱۳۷۱ء) (نومبر ۱۹۳۷ء)

شام (ص ۲۹۰-۲۹۱)

شام پر فرانسیسی انتداب کی ابتدا سنہ ۱۹۲۰ء میں دمشق پر قبضہ سے ہوئی، انتداب کی حکومت نے "چھوٹ ڈالو اور حکومت کرو" کے اصول پر پہلا یہ کام کیا، کہ شام کے پانچ حصے کر دئے، (۱) جہوز لبنان (۲) جبل الدروز (۳) علویین کا علاقہ (۴) لاذقیہ اور انطاکیہ کے اضلاع (۵) شام کا باقی ماندہ علاقہ، حکومت سوریہ کے نام سے فلسطین کو چھوڑ کر پورے شام کی آبادی میں لاکھ سے زیا ہے، اس پر پانچ پانچ خود مختار ریاستیں !!! اللہ کی شان ہے،

انتداب کا پہلا دور جنرل گورو کی حکومت سے شروع ہوا، گورو ساڑھے تین سال حاکم رہا، اور اسی نے سنہ ۱۹۲۰ء میں جہوز لبنان کے نام سے الگ حکومت قائم کرائی، اس کے جانشین نے پوری پانچ حکومتیں قائم کر کے چھوڑیں، موجودہ ہائی کمشنر کی خواہش تھی، کہ پانچ کی جگہ چھ یا آٹھ حصے کر دئے جائیں، ۳ جنوری کو حکم بھی نافذ ہو چکا تھا، اسی سبب پر شام میں پچاس روز مسلسل ہڑتال رہی جس کے آگے سر دست فرانسیسی اقتدار کو جھکنا پڑا، فرانسیسی بے عزتانیوں کی وجہ سے قومی تحریک برابر زور پکڑتی رہی، قومی جوش اور یک جہتی کا سب سے بڑا مظاہرہ ۱۹۲۵ء کے روز ملی تھا میں ہوا، فرانسیسی تہذیب بھی اس ہنگامہ میں بالکل عریان ہو گئی، جھپٹن گھٹنے مسلسل دمشق پر گولہ باری ہوئی، (۸-۱۰ اکتوبر ۱۹۲۵ء) اقتصادی بحاطہ سے بھی شام دور انتداب میں بہت تباہ ہوا، بعض اوقات ستر ستر ہزار فوج ملک میں رکھی گئی، ایک چھڑا سا علاقہ اتنی بڑی فوج کس طرح بردا کر سکتا تھا؟

شام کا مطالبہ آزادی کا تھا، عراق کے معاہدہ کے بعد اسی نمونہ پر ایک دوستانہ معاہدہ

۱۹۳۷ء روزی جہاد کی مکمل تفصیلات امین سعید کی (الثورة العربية الكبرى) میں پڑھئے، مطبوعہ مصر تین ضخیم جلدوں میں،

کا مطالبہ ہوا، جو آخر ۳۶ء کی تاریخی ہڑتال کے بعد تسلیم کیا گیا اور ایک صہ کی گفت و شنید کے بعد ۹ ستمبر ۳۶ء کو طینین میں اتفاق ہو گیا اور وعدہ کیا گیا کہ تین سال کے عرصہ میں انتداب ختم ہو جائیگا، معاہدہ کی تصدیق پارلیمنٹ میں ہو جائے گی اور تقسیم شدہ اضلاع پھر اصل شام کے حدود میں شامل کر دیے گئے۔

یہ جولائی ۳۷ء کی باتیں تھیں، اب تازہ اطلاعات یہ ہیں، کہ فرانس اپنے وعدہ سے پھر ہٹا ہے، اور شام ایک بار پھر انقلاب سے دوچار ہونے کو ہے، اللہ ان کی مدد کرے، ایک بات یہ بھی اس معاہدہ کی دفعات مرتب ہوتے ہی (ستمبر ۳۶ء) ترکی نے سختی کا مطالبہ شروع کر دیا اور فرانس نے (حلولائی کی دوکان، باپ دادا کا فاتحہ) کے اصول پر عربوں کے احتجاج کے باوجود ترکی کے اکثر مطالبات منظور کر لئے، آج سختی میں بھی تفریح اور مغربیت کا دور دورہ ہے جس کا شکوہ ہمیں ترکی میں تھا، اب اس علاقہ کا نام بدل کر (ہاتائی) رکھا گیا ہے اور.....

فریخ شامی افریقہ (ص ۲۹۷-۷-۳۰)

تونس میں فرانس کا باضابطہ اقتدار ۱۸۸۱ء میں قائم ہوا، یوں تو مالی حالت کی خرابی کی وجہ سے یہاں غیر ملکی اثرات پہلے ہی پیدا ہو چکے تھے، الجزائر پر فرانس کا حملہ ۱۸۳۰ء میں شروع ہوا، امیر عبدالجبار نے ایسا بہادرانہ مقابلہ کیا، کہ فرانس کے دانت کھٹے ہو گئے، لیکن..... سجدی ازدست

۱۹۴۴ء جنوری کے ٹیٹشین میں ایک واقعہ کارنامہ نکلا (جو یقینی انگریز ہے) نے بھی یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فرانس شام سے دستبردار ہونے کو تیار نہیں، لیکن اس نے آخر میں یہ تجویز پیش کی ہے، کہ فلسطین، شرق اردن اور شام (جو یورڈین) کو ملا کر ایک جمہوریت بنائی جائے، تاکہ یہود کو ایک وسیع میدان ملنے کی صورت میں ارض اسرائیل کا تحلیل ترک کرنے پر آمادہ کیا جاسکے،

(ٹیٹشین ۲۴ جنوری ۱۹۴۵ء ص ۷۴)

خوشن فریاد برادران یوسف خود حریف کے ہوا خواہ بن گئے، آخر ۱۸۳۸ء میں امیر القادری نے ہتھیار رکھ دیے، ان کی اولاد آج تک دمشق میں مقیم ہے، امیر عبدالقادر اپنے کارناموں کے لحاظ سے ہندوستان کے سلطان تپو سے مشابہت رکھتے ہیں، عربی ممالک میں سنو سی اعظم امیر محمد بن عبدالمعز دینی کے سوا کوئی ان کے مقابلہ میں پیش نہیں کیا جاسکتا، ان کے مجاہدانہ کارناموں کی تفصیل امیر سب ارسلان نے اچھی طرح کی ہے، ملاحظہ ہو حاضر العالم الاسلامی، جلد ۲ ص ۱۶۶۔ ص ۱۶۷

مراکش میں فرانسیسی اقتدار ۱۹۰۴ء میں قائم ہوا، فرانس نے مصر سے ہاتھ دھویا، اور اس کے عرب انگریزوں نے مراکش سے، اس طرح پر ۱۹۰۴ء سے دونوں آزاد ہو گئے، ایک خفیہ معاہدہ کی رو سے مراکش کو فرینچ اور سپینی منطقوں میں تقسیم کر لیا گیا تھا، جرمنی کو بھی کچھ دنوں شمالی افریقہ کے اس حصہ کی ہوس رہی، پھر شیر برطانیہ نے فرانس کی مدد کی، ۱۹۱۲ء میں مولای عبدالحفیظ سلطان مراکش نے فرانسیسی حمایت قبول کر لی لیکن عہد نامہ پر دستخط کرنے کو بعد اتنے کبیدہ خاطر ہوئے کہ تخت سے الگ ہو گئے، (بیچارے کا انتقال ابھی پیرس میں ہوا ہے، اپریل ۱۹۳۰ء) اسپینی منطقہ کے عربوں نے حمایت نہیں قبول کی، اور ۱۹۱۹ء سے باضابطہ چھڑ چھاڑ شروع ہو گئی، ۱۹۲۱ء سے امیر عبدالکریم نے کمان اپنے ہاتھ میں لی، اور اسپینیوں کو مسلسل شکستیں دیں، ۱۹۲۳ء میں اسپین کی فوج

سلطان امیر عبدالقادر کی بندہ عزت اور علو نفس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے کیا جاسکتا ہے جو ان کی تراش فکر کا نتیجہ ہیں:

تسألنی أمراً البنین وانھا، لا اعلم من تحت السماء باحوالی

(مجھ سے بچوں کی ان حال پوچھتی ہے، حالانکہ وہ آسمان کے نیچے سب سے زیادہ میرے حالات سے واقف ہی)

الافاسالی جنس الفرسیس، تعلی بأن منایاھم بسیفی وعسالی،

(پوچھنا ہو تو فرانسیسیوں کی قوم سے میرا حال پوچھو دان سے) معلوم ہو گا، کہ ان کی فقار میری تلوار اور

نیزہ (کے ہاتھ) لکھی ہوئی ہے)

حکومت زلفی حدود سے ہٹ گئی، ۲۵ء میں امیر عبدالکریم نے فرانسیسی علاقہ پرتاخت کی، پھر کیا تھا، دو بڑی حکومتیں ایک ضلع کی ہم سر کرنے کے لئے متحد ہو گئیں، اور دولاکھ مسخ فوج چند ہزار عسکروں کے مقابلہ میں صفت آرا کی گئی، آخر عبدالکریم عاجز آگئے، اور ۲۸ مئی ۱۸۲۶ء کو انھیں مدعا سکڑ بھیج دیا گیا، جہاں وہ اب تک جلاوطن ہیں، مراکش کے اپنی منطقہ میں فرنگوں کی ہم سے ایک نئی صورت حال پیدا ہو گئی ہے، پچاس ہزار عرب سرکف میدان میں ہیں مستقبل کے بہم وعدوں پر جان دیر ہے ہیں اگر وہ خود مختار ہوتے، تو کسی کا ساتھ نہ دیتے، لیکن بچارے مجبور ہیں، فرنگوں کی فوج میں کٹ رہے ہیں اگر کامیابی بھی ہوئی، تو وعدوں کا ایسا مشلٹوک ہے، ادھر فرانس فرنگوں کے وعدوں سے بزم ہے، اپنی منطقہ کو اگر اختیارات ملے، تو مراکش کے فرانسیسی منطقہ میں اس کا رد فعل ہونا ناگزیر ہے مراکش میں فرانس کا دور حکومت بالکل تاریک ہے، اہل ملک کو کوئی حق حاصل نہیں، یہی تعلیم میں رکاوٹیں ہیں، سنہ میں ایک قسطن (جسے مراکش کی اصطلاح میں "خیر" کہتے ہیں)

(بقیہ حاشیہ ص ۴۴) ومن عادات السادات بالیشی، و بی یحتمی حبشی و تمنع البطالی،

افسروں کا خاصہ ہے، کہ وہ لشکر کی آڑ میں پناہ لیتے ہیں، لیکن میری فوج میری آڑ میں پناہ لیتی ہے

اور میرے افسران میرے سہارے مراقت کرتے ہیں

امیر کشیدہ اولاد تھے، ایک صاحبزادے امیر سلیم جزائری کو جو عثمانی فوج میں ممتاز افسر تھے، جمال ستاج نے دوران جنگ میں پچانسی دیدی، اور دوسرے صاحبزادے امیر خالد عرصہ تک الجزائر میں قومی تحریک کی قیادت کرتے رہے، وفات کو دو چار برس سے زیادہ عرصہ نہیں گزرا ان کے پوتے امیر سعید جزائری آج کل دمشق میں ممتاز حیثیت کے مالک ہیں،

اسے اصلی نام محمد بن عبدالکریم ہے، معتف نے عبدالکریم لکھا ہے، اور یہی زبان زد ہے، انکے کارناموں کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۳ ص ۱۸۴، ص ۲۰۷)

جاری ہوا جس کی رو سے بربر آبادی کو عربوں سے الگ کرنے کی کوشش جاری ہے، تمام عالم اسلام میں اس پر احتجاج ہوا لیکن شنوائی نہ ہوئی، کیتھولک مشنریوں کو سرکاری امداد ملتی ہے، اخبارات کی زبان بند سی پر سختی کے ساتھ عمل درآمد ہوا لاؤنگنگ اگر مراکشین نے پیرس سے ایک فریج رسالہ (منزب) جاری کیا ہے،

اجزائے کمال بھی اتر ہے، مسلسل احتجاج کے باوجود اب تک کچھ نہیں ملا، مقبوضات کے معاملہ میں اشتراکی اور قدامت پسند سب پتھر ہو جاتے ہیں، اجزائے ہی بھی پیرس سے "الامتہ" (Guma) نامی ایک فریج اخبار نکالتے ہیں، اجزائے کی جمیۃ العلما (جس کے صدر عبد المجید بن بادیس ہیں) اور اس کے آرگن "الشباب" (ماہانہ) اور البصائر (ہفتہ وار) مفید خدمات انجام دیر ہے ہیں،

خلاصہ یہ کہ سارے شمالی افریقہ میں ایک تحریک پائی جاتی ہے، جو ایک طرف فریج اقتدار کی مخالفت اور دوسری جانب وحدت عربیہ کی حمایت کرتی ہے،

فرانس آسانی سے اپنے مقبوضات سے دستبردار ہونے کے لئے تیار نہیں، جنگ عظیم میں ان علاقوں سے خوب مدد لی، صرف اجزائے سے ایک لاکھ تتر ہزار جنگجو سپاہی اور ایک لاکھ انیس ہزار عام مزدور ہتیا کئے گئے تھے، لیکن اب لیل و نہار بدل چکے ہیں، آزادی کی لہر دوڑ چکی ہے،

سلاہ را قلم بحروف کے پاس یہ دونوں پرچے (الاضیاء) کے سہا دل میں آتے تھے، یہ کسی حال میں ہندوستان کے اچھے اخبارات اور رسالوں سے پیچھے نہیں ہیں، "الشباب" کا ماہانہ سیاسی تبصرہ کسی حال میں "جامعہ" سے برائیس ہوتا، ان کا ہفتہ وار حکومت کی سخت گیری کے باعث کئی لباس بدل چکا ہے، پہلے (السنہ) تھا، پھر (الشریعت) اس کے بعد (الصرط) کے قالب میں نمودار ہوا، آخری لباس البصائر تھا، اللہ جانے سال ڈیڑھ سال میں کیا ہو گیا ہو،

جو کسی کے تھامے نہیں تھمتی،

اس سلسلہ میں ایک بات اور قابلِ ملاحظہ ہے، مصر و شام کے برخلاف شمالی افریقہ کے عربوں میں افرنگی و طینت یا دہریت کا نام و نشان نہیں، ان کی تحریک خالص اسلامی ہے، عربیت بھی ہے لیکن اسلامیت کے ماتحت موجودہ حالات میں یہ چیز بہت کچھ قابلِ مسرت ہے، تونس نے اسکی اچھی مثال پیش کی ہے، وہاں حکومت نے ۲۰ دسمبر ۱۹۵۳ء کو ایک قانون نافذ کیا، جس کی رو سے اہل ملک کو فرانسیسی قومیت (الجنسیتی الفرنسیہ) اختیار کر کے تمام شہری حقوق حاصل کرنے کا اختیار دیا گیا، لیکن قوم پروروں نے اس قانون کا مقاطعہ کیا، اور پوری قوم نے فرانسیسی قومیت اختیار کرنے والوں کا اجتماعی بائیکاٹ کیا، ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، انھیں مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں کیا جاتا، بعض اوقات حکومت نے اپنے ہوا خواہوں کی تدفین مشین کے زیر سایہ کرادی لیکن دوسرے روز لاش بے گور و کفن قبر سے باہر تھی،..... اس طرح کی رستہ کشی باہا ہوئی، آخر رائے عامہ کی فتح ہوئی، یہ کوئی نئی بات نہیں، انفع اور دیگر عربی اجناس میں اس قسم کی مثالیں باہا شائع ہوا کی ہیں،

(اطالیہ اور اسلام) (ص ۳۰۷-۳۱۸)

عہدِ حاضر میں مسلمانوں کے ساتھ اٹلی کا پہلا رشتہ طرابلس الغرب پر حملہ سے شروع ہوا، عثمانی حکومت نے طرابلس کو اٹلی کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا، انور مرحوم کی ذاتی تنگ و دود سے بحث نہیں، میر الزام حکومت پر ہے، سنویشنوں نے اٹلی کا پورا مقابلہ کیا، سنوسی اعظم (سید محمد منیر) سنوسی متوفی ۱۳۵۲ھ) اور ان کے ساتھیوں نے اطالوی دیوکا میں سال تک پامردی سے مقابلہ

۱۳۵۵ سنوسی زاویہ کی تاسیس محمد بن علی السنوسی (متوفی ۱۳۵۵ھ) نے کی، آخری سنوسی زعمہ جنھیں ایشیکہ السنوسی اکبریہ لکھے ہیں، ان کے پوتے تھے،

کیا، اس جہاد کا آخری سرگروہ غازی عمر فاروقؓ کی عمر شریف سال سے متجاوز تھی، ۳۱ء میں رسولی کے تختہ پر چڑھا دیا گیا،

۳۲ء سے اٹالیہ نے طرابلس اور صحرا سے لیبیا کے اندرونی سنوسی زادیوں پر قبضہ کی کوشش کی، آخر جبوب پر بھی قبضہ ہو گیا، اور اس قبضہ کے بقا و استحکام کی خاطر اٹلی نے حکومت مصر سے ۳۵ء میں معاہدہ کیا، مصر نے اٹلی کا قبضہ تسلیم کر لیا، شاید یہ اسی دوستی کا نتیجہ تھا کہ سنوسی غلام کو اپنے آخری ایام حیات میں علاج کے لئے بھی مصر آنے کی اجازت نہ ملی، اور تو اور ازہر کی سرکھانے نے غائبانہ نماز جنازہ کی بھی اجازت نہیں دی، مشرقی افریقہ میں اٹلی کے دو علاقے اریتریا اور سمالی لینڈ ہیں لیکن ان دونوں میں سے کوئی اٹالوی مال تجارت کا بازار نہ بن سکا، ان کی ساری تجارت حبشہ کی قربت کے باعث تھی، ۱۹۰۶ء کے تھلانی (سہ گانہ) معاہدہ کے مطابق حبشہ میں برطانیہ، فرانس اور اٹلی کے مخصوص منطقہ نافذ تسلیم کر لئے گئے تھے، ۱۹۲۶ء میں برطانیہ اور اٹالیہ کے درمیان ایک دوسرا معاہدہ ہوا جس کے خلاف حبشہ نے مجلس اقوام میں احتجاج بھی کیا،

ایک متعین پالیسی کے ماتحت اٹلی نے ۳۵ء میں حبشہ پر دھاوا بول دیا، اور مئی ۳۶ء میں یہ مہم سر بھی ہو گئی، مسلمانوں نے بھی احتجاج کیا، یہ احتجاج زیادہ تر حبشہ اور عبد بنوئی کے دوستوں کے مراسم کے زیر اثر تھا، شاید کم لوگوں کو یہ معلوم ہو گا کہ حبشہ میں مسلمانوں کی آبادی غیر مسلموں سے زیادہ ہے، اور ان کے ساتھ سابق نجاشی کا سلوک نہایت ظالمانہ تھا، مصطفیٰ نے اس طرف اشارہ کیا ہے تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو، (حاضر العالم الاسلامی جلد ۳ ص ۶۸-۱۱۹) اور الفتح نمبر ۵۴ میں ایک واقف کار مصری مسلمان کا مضمون قابل مطالعہ ہے، اسی طرح امیر البیان کا مفصل مضمون مندرجہ الفتح نمبر ۴۴، اس مسئلہ پر نہایت شافی روشنی ڈالتا ہے،

یہ ایک حقیقت ہے، کہ حبشہ کے بعض علاقوں میں مسلمانوں نے اٹالیہ کا خذہ پیشانی کیا

استقبال کیا، مصنف مسولینی کے میٹھے میٹھے بیانات سے مطمئن معلوم ہوتے ہیں، لیکن طرابلس الجزائر میں آج جو کچھ ہو رہا ہے، قابلِ فراموش نہیں، لوگ فلسطین کو رو رہے ہیں، یہاں ایک عربی علاقہ مستقل طور پر اسلام کی آغوش سے الگ کیا جا رہا ہے، طرابلس کا نام ختم ہو گیا، اب وہ مملکت روم کا ایک جز ہے، طرابلس کے رہنے والے عرب اب طرابلسی نہیں رہے، بلکہ رومی یا طرابلسی ہو گئے، آج کل عربی اخبارات میں (امۃ مسلمۃ شاق الی الغناء) ایک مسلمان قوم فنا کر کے گھاٹ اتاری جا رہی ہے، کی صدا بلند ہے، لیکن کمزوروں کی کون سنتا ہے، ملاحظہ ہو الفتح سوال و ذمی تعدہ ۵۳۳-۳۳۴،

بین کے ساتھ بھی اطالیہ کا تعلق ہے، گو اب تک یمن آزاد تسلیم کیا جاتا ہے، لیکن اٹلی کے تجارتی امتیازات کا کافی حد تک خطرناک ہیں، عربی اخبارات اہم بحری کوفی استحکام کی طرف برابر توجہ دلاتے ہیں، لیکن وہاں اب تک سو سال پہلے کی دنیا ہے، وہ تو برطانیہ اور اطالیہ کی باہمی چشمک کو دعا دیجئے، کہ اب تک یمن کی موجودہ حیثیت قائم رکھنے (status quo) پر دونوں متفق ہیں،

مسلمانوں کی ایک دوسری آبادی البانیہ کے ساتھ بھی اطالیہ کا گہرا تعلق ہے، البانیہ کا بادشاہ احمد زوغو ہے، وہاں کی دو تہائی آبادی مسلمان ہے، اسلئے طبعی طور پر البانیہ میں اطالوی اقتدار مسلمان اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے،

عراق کی نئی حکومت (ص ۳۱۹-۳۲۳)

عراق پر برطانیہ کی نگاہ عرصہ سے تھی، خلیج فارس سو برس سے انگریزوں کے قبضہ میں

۱۷ معارف :- یمنون البانیہ پر اٹلی کے قبضہ سے پہلے لکھا گیا تھا، اب یہ حکومت بھی مسولینی کے جور الارض کا شکار ہو گئی،

دوران جنگ میں برطانیہ نے عراق پر بھی اپنا جھنڈا لہرایا، جنگ کے بعد شام قوم پرست عربوں کی امیدوں کا مرکز تھا، فرانس کے قبضہ کے بعد یہ امیدیں عراق کی طرف منتقل ہو گئیں، برطانیہ کو عراق کی حکم برداری (انتداب) سنہ ۱۹۲۰ء میں ملی، لیکن ایک طرف تو اہل عراق انگریزی استیلاء کے خلاف مسلسل احتجاج کرتے رہے، دوسری طرف تیل کے خیموں کے باعث برطانیہ کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ رہا تھا، اس لئے سنہ ۱۹۳۲ء تک ملک کی سیاسی حالت متزلزل رہی، سنہ ۱۹۳۲ء میں عظیم الشان مسلح بغاوت نمودار ہوئی، سرپرستی کس کے ذمہ یہ ہم کی گئی، آخر ایک عرب وزارت بنی، امیر فیصل منصب حکومت پر تکیا ہوئے، معاہدہ کا پہلا مسودہ عربوں کے لئے ناقابل قبول تھا، بڑی دشواریوں اور غنیمتیں معرکوں کے بعد سنہ ۱۹۳۳ء میں عراق کی نئی حکومت نے یہ معاہدہ منظور کیا، سنہ ۱۹۳۳ء میں مجلس اقوام کی تحقیقاتی کمیٹی کی رپورٹ کے بموجب موصل عراق کو مل گیا، اور انقرہ کے مذاقی "عراق، برطانیہ، ترکی" معاہدہ (۱۹۳۶ء) کو بین الاقوامی منظوری حاصل ہو گئی، نیز ایک نیا عراقی برطانوی معاہدہ جنوری سنہ ۱۹۳۶ء میں مرتب ہوا، سنہ ۱۹۳۶ء میں معاہدہ پر پھر نظر ثانی ہوئی، اور برطانیہ نے پہلی بار عراق کی خود مختاری تسلیم کی جس کی کیل سنہ ۱۹۳۶ء سے پہلے نہ ہو سکی، مالی اور فوجی معاہدوں کے لئے مجلس اقوام کی توثیق شرط قرار دی گئی تھی، اس سے دشواریاں پیدا ہو گئیں، ملک میں ہیجان کے وجہ سے سنہ ۱۹۳۶ء میں ایک نیا معاہدہ مرتب ہوا، اور عراق کی نمائندہ پارلیمنٹ نے اس پر تصدیق مثبت کی، عراق کی آزادی تسلیم کی گئی، برطانیہ نے اپنے لئے دو اہم تحفظات رکھے :-

۱۔ لفظ (بغاوت) سے غلط فہمی نہ ہو، کمزوروں کی ہر تحریک ارباب اقتدار کے نزدیک "بغاوت" ہی کہلائیگی، لیکن مظلوم اسے جہاد کہیں گے، راقم الحروف کے ذہن میں عربی کلمہ (ثورة) ہے، جو حق و باطل دونوں قسم کی شورش "کیلئے استعمال ہو سکتا ہو، افسوس کہ عاجز کے محدود علم میں اس کا اردو مرادف نہیں ملتا،

۱۔ فوجی نقل و حرکت کے لئے حدودِ عراق کے استعمال کا اختیار،

۲۔ فرات کے مغربی حصہ میں ہوائی مستقر برقرار رکھنے کا حق،

۳۔ اکتوبر ۱۹۲۲ء کو عراق مجلسِ اقوام کی رکنیت و سرِ فرائض ہوا اس موقع پر امیرِ ملک شاہ فیصل کی متعلقہ خط لکھتے نامناسب ہوگا، عراق کی یہ ساری کامیابی عراقیوں کی بھادری کو بعد شاہ فیصل کی سیاسی بیدار مغزی کا نتیجہ ہے شریفِ حسین کے بیٹوں میں یہ خاص امتیاز کے مالک تھے، اگر حالِ پاشا سفاح کی سفایاں عمل میں نہ آتیں، تو یہ دورانِ جنگ میں ترکوں کے خلاف ہرگز نہ جاتے، (ملاحظہ ہو، امیرِ شلیب ارسلان کا مضمون "الجماعۃ الاسلامیۃ فلسطین" ۲۹، جمادی الثانیہ ۱۳۵۲ھ اور رسالہ الضیاء شہان ۲۵۲ھ) افسوس کہ اس معاہدہ کی تکمیل کے بعد زیادہ دنوں تک امیرِ فیصل زندہ نہ رہے، ورنہ عراق آج کچھ اور ہوتا، مرحوم نے ۸ ستمبر ۱۹۳۳ء کو سوئٹزرلینڈ میں جانِ جان آفرین کے سپرد کی اور تکہ جوان سال بیٹے شاہِ نازی ان کے جانشین قرار پائے،

عراق ایک زیرِ نگرین ملک ہے، زراعت پر زندگی کا مدار ہے، اب صنعت پر بھی زور دیا جا رہا ہے، تیل کے چشموں سے ۸ لاکھ پونڈ کی سالانہ آمدنی اس پر مستزاد ہے، اندرونی سیاسی حالات ایک رفتار سے چل رہے تھے، کہ جنرل بکر صدیقی (جس نے اشوریوں کی سرکوبی میں نمایاں خدمات انجام دی تھی) نے جعفر عسکری کو قتل کر کے یلین ہاشمی مرحوم کی وزارت ختم کر دی اور ستمبر ۱۹۳۳ء

۱۷۔ معارف :- افسوس ہے کہ گذشتہ اپریل کو ٹرک کے ایک اتفاقی حادثہ میں یہ جوان سال بادشاہ بھی چل بسا، اور اب اس کا صیغہ راجن بچہ اپنے چچے سے دادا امیر عبداللہ والی شرق اردن کی ولایت میں تخت نشین ہوا ہے ۱۸۔ جعفر عسکری عربی تحریک کے ایک سرگرم قائد اور امیرِ فیصل کے ساتھ کام کر چکے تھے، پہلے یہ عثمانی فوج میں افسر تھے، سنو سیون اور انگریزوں کی جنگ میں یہ گرفتار ہوئے، پھر دنیا میں یہ برطانیہ کے دست کی حیثیت سے مشہور ہوئے امیرِ شلیب کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں :-

میں قلعہ ان وزارت سیلمان حکمت کو تفویض ہوا،

لین ہاشمی عربی تحریک (وحدت عربیہ یا پان عرب) کے پرانے کارکن اور شاہ فیصل کے دست راست تھے، اس وقت تک عراق وحدت عربیہ کی راہ پر جا رہا تھا، سیلمان حکمت کی وزارت کمالیوں کی طرف مائل تھی، سیلمان کے بڑے بھائی محمود شوکت پاشا عثمانی حکومت میں صدر اعظم رہ چکے تھے، بکر صدیقی بھی کر دی تھا، اسے بھی عربوں کی متاؤن اور آرزوؤں سے بچھی نہیں ہو سکتی تھی، اسلئے عام پبلک اس وزارت سے خوش نہیں تھی، اس پر طرہ یہ تھا کہ سابق وزرا کو جلاوطن کر دیا گیا، یہی نہیں بلکہ لین پاشا ہاشمی (جن کا انتقال کچھ ہی عرصہ بعد دمشق میں ہوا) کی لاش بھی بغداد میں سپرد خاک نہ کی جاسکی، اسکے لئے ایسی شرطیں عائد کی گئیں، کہ ماتنے والوں اور اعزہ نے دمشق ہی کو ترجیح دی، ان وجوہ کے ماتحت بکر صدیقی کا قتل (۱۱ اگست ۱۹۳۲ء) ہمارے لئے کوئی غیر متوقع خبر نہیں تھی،

جس میں مدعی کو جو وحدت عربیہ کی فہم پرین کا قصد کر رہے تھے، بلا کر سیلمان حکمت کے بجائے وزارت عظمیٰ تفویض ہوئی سال ڈیڑھ سال یہ وزارت چلی، اب شاہ فیصل کے دیرینہ رفیق قصر شاہی کے معتمد اور شاید برطانیہ کے چہیتے نوری سعید (ہاشمی وزارت کے وزیر خارجہ) اس منصب سے سرفراز کئے گئے ہیں، اگر فلسطین اور وحدت عربیہ کے متعلق ان کا طرز عمل حوصلوں کے مطابق تو ممکن ہے یہ وزارت ہر دلعزیزی حاصل کرے،

مصنف نے صرف سیلمان حکمت کی کمائی ذہنیت کا ذکر کیا ہے، گذشتہ سطروں میں شاہ فیصل

(بقیہ حاشیہ ص ۵۱)

۱۲

جعفر پاشا العسکری رئیس وزراء بغداد ابوالامس ومن اعضاء الوزرا

الیوم وھرمین اعزاء اھل الحکلیت (حاضر بالحوالہ اسلامی جلد ۲ ص ۱۲۱) (نیز مل ہو جلد ۴)

اور آخری وزارتوں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا، وہ راقم الحروف کے ذاتی مطالعہ اور استنتاج پر مبنی ہے، مصنف صرف واقعات فراہم کرتے ہیں، بغیر جانبداری پران کا پورا پورا عمل ہے، عراق کی جوان سال حکومت کے بارے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے، فلسطین کے بارے میں اس کا رویہ حد درجہ قابل ستائش اور جرات آموز ہے، اور اس باب میں تمام وزارتوں کا رویہ ہمہ ردانہ رہا، فوزی قادی کا بعد اویں شاہانہ استقبال ہوا، شاہ غازی نے یوں شاہی میں دعوت دی، اسٹینٹین، اور لندن ٹائمز نے بار بار برطانیہ کو عراق کے خلاف اشتعال دلانے کی کوشش کی، اس سلسلہ میں توفیق سویدی، سابق وزیر خارجہ، اور حال وزیر داخلہ کی کامیاب کوششیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں، اب نوری سعید کی برطانیہ نوازی سے ڈرامہ ہوتا ہے حال ابھی کوئی رائے قائم نہیں ہو سکتی، آج کل میں بلکہ اس تحریر کے چھپنے سے پہلے حال کھل جائیگا، (یہ سطرین ۲ ذی الحجہ ۱۳۸۷ھ ۲۴ جنوری ۱۹۶۷ء کو لکھی گئی ہیں،)

شرق اردن (۳۲۴)

شرق اردن پر امیر عبداللہ حکمرانی کرتے ہیں، وفاداری بشرط استواری پران کا عمل ہے، کینٹ لانس کی رائے میں عبداللہ جنگ کی بجائے امن و سکون کی فضا میں زیادہ مفید ہو سکتے ہیں، یہودی نگاہ از بھی اس علاقہ پر برابر پڑتی رہی، خلاصہ یہ کہ آج تک امیر عبداللہ کا شاید ہی کوئی فعل مسلمانوں اور عربوں کے لئے مفید ہوا ہو، انگریزوں کی نگاہ میں ان کی کیا وقعت ہے، اس کا ایک ہلکا سا انداز اسٹینٹین (۲۵ جنوری ۱۹۶۷ء) کے ایڈیٹوریل نوٹ سے ہو سکتا ہے،

جزیرۃ العرب کی نئی زندگی (ص ۳۲۴-۳۳۴)

آج سے تیس برس پہلے عرب میں تین خاندان حکمران تھے، حجاز میں شریف، نجد اور اس کے فوجی میں آل رشید، باقی ماندہ علاقہ میں آل صباح، اس فہرست میں اگر امام مین اور عمیر کے امیر ادبی

کو بھی شامل کر لیجے، تو پانچ حاکم ہو جاتے ہیں،

ابن سعود کے زیر سایہ ایک متحدہ حکومت قائم ہوئی، اس وقت سعودی حکومت کا رقبہ فرنس
جزیرہ، بحرہ عرب، بحرہ رقبہ کے متحدہ رقبہ سے بھی زیادہ ہے، جنگ سے پیشتر اس نے احسا پر قبضہ کیا، پھر آل
رشید کو ترک دی، ۱۲۳۳ء میں شریف حسین کا قلعہ فتح کیا، اور ۱۲۵۳ء میں حجاز مکمل طور پر ابن سعود کے زیر نگین
ہو گیا، ۱۲۵۳ء میں عیسوی حدودِ مملکت میں شامل کر لیا گیا، ۱۲۵۳ء میں امام مہین کی فوج شکست کھا چکی تھی
اور بحرہ احمر کے مشرقی ساحل پر اس کا قبضہ ہوا چاہتا تھا، کہ رہنمایانِ عالم اسلام (سیدائینِ حسنی، انیسٹیکسٹ
ہاشم آہاسی، محمد علی علویہ) کی مداخلت سے معاہدہ طائف کی تکمیل ہوئی، (رجون ۳۳ء)

مصنف نے شریف حسین کے دورِ حکومت کی خوابیاں، اور سلطان ابن سعود کی خوبیاں تفصیل
گنائی ہیں، اہل ہند حجاز اور والی حجاز سے اچھی طرح واقف ہیں، اس لئے کسی اقتباس یا تحشیہ کی
کی ضرورت نہیں معلوم ہوتی،

مصنف نے سعودی حکومت کی ستائش میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے ہمیں اتفاق ہے، صرف
ایک بات کھٹکتی ہے، جی چاہتا ہے، کہ وہ اہل علم کے گوش گزار کر دیا جائے، میری مراد سعودی حکومت
کی خارجی حکمتِ عملی سے ہے، انیسٹیکو امریکن کمپنی سے معدنیات کے استخراج کا معاہدہ، بکلیفورنیا کی
اسٹینڈرڈ اوئل کمپنی کو تیل کے چشموں کا ٹھیکہ، عراق پٹرولیم کمپنی کو بحرہ احمر کے ساحلوں پر تیل کو تلاش
کی اجازت، ان سب کی تاویل و توجیہ سمجھ میں آتی ہے، یا اسکتی ہے، مشرقی (جنوبی شام) بیض نیکل
مسلمان اسحاق عبداللہ فلی سمجھتے ہوں، ان کا قریب بھی گوارا کیسا جاسکتا ہے، لیکن ایک مسئلہ ایسا بھی
ہے جس کی تاویل نہیں سمجھ میں آتی فلسطین کے مسئلہ میں تین سال سے تمام عربی علاقے پریشان ہیں
اخبارات، انجمنیں، وزارتیں، سب کے سامنے ایک مسئلہ ہے، بین عراق اور مصر کی حکومتوں نے اس باب
میں دخل اندازی کی، اور قوت کے ساتھ بین کے سرکاری اخبارات لایمان تک نے سخت مضامین لکھے

اس کے برخلاف ام القریٰ میں اسپین چین، ترکی، سلوواکیا، دنیا بھر کی خبریں آتی ہیں لیکن غریب فلسطین کا کہیں نام بھی نہیں آتا، انساب (مصر) نے بار بار نکتہ چینی کی، آخر تنگ اگر محمد علی الطاہر نے مبادلہ بند کر دیا، مگر سعودی حکومت کا ارگن اپنے حال پر قائم ہے، اس سے بڑھ کر یہ کہ قاہرہ میں پارلیمنٹری کانفرنس ہوئی، (اکتوبر ۱۹۳۷ء) چین، مراکش اور یوگوسلاویا ہم سے نمائندے آئے، ہمسایہ حکومتوں کے مندوبین تھے، یمن سے حکومت اور قوم دونوں کے نمائندے آئے، لیکن سعودی حکومت اور حجاز کی نمائندگی نہیں ہوئی، دنیا کے مسلمان انگشت بزدان تھے، کہ یہ کیا معاملہ ہے، موتر کے اقتحام پر ڈاکٹر عبد سعید نے تار کے ذریعہ فیصلوں کی تائید چاہی، جواب ملا، (یہ مننا مایعہ المسلمین) مسلمانوں کا درد دکھ ہمارا درد دکھ ہے، کوئی تباہی و کربم بتلائیں کیا، یہ انداز بیان تو نجد کے وہابی فرمانروا کا نہیں معلوم ہوتا،

الفتح کے ایڈیٹر محبت الدین خطیب سلطان ابن سعود کی اس پالیسی کی صفائی پیش کرنا چاہتے ہیں، (ملاحظہ ہو: نمبر ۶۳۶، ۲۱، ۲۲ ذی القعدہ) رزولٹ کے نام سلطان کا ایک مکتوب بھی شائع ہوا ہے، یہ سب صحیح، لیکن ام القریٰ فلسطین کا نام زبان پر لانے سے کیوں لرزہ بر اندام ہے؟

ایران ص ۳۴۳ و ۳۴۴

(رفشاہ پہلوی کے دور حکومت میں،)

پندرہ سال پیشتر اور آج کے ایران میں بڑا فرق ہے، آج ایران بالکل بدلا ہوا ہے، آج ایران آزاد اور اپنی قیمت کا آپ مالک ہے، جدید ایران کا ستارہ ۲۲ء میں چمکا، اور ۲۴ء میں ایرانی

سلطہ ایران کے ضمن میں جو کچھ لکھا گیا ہے وہ حرف بحرف مصنف کی تحریر کا خلاصہ ہے، راقم الحروف کی مصلحت اس باب میں بہت محدود ہیں،

تخت پر بیٹھ کر دیا ۲۲ ستمبر سے ۲۵ ستمبر تک شاہ کی کوششیں فوج کی تنظیم اور مرکز کی حیثیت بڑھانے میں صرف ہوئیں،

مئی ۱۹۷۹ء میں بیرونی امتیازات ختم کر دیے گئے، ایران میں عام طور پر ترکی کی روح کام کر رہی ہے، اور اسی نمونہ پر نئی حکومت کی بنیادیں حکم کی جا رہی ہیں،

اب مرکز کا وقار قائم ہو چکا، ۱۹۷۹ء میں جبری فوجی تعلیم کا نفاذ ہوا، اور آج ملک میں ڈھائی لاکھ باضابطہ مسلح سپاہ موجود ہے، مدنی قوانین میں بھی تبدیلیاں ہوئی ہیں تعلیمی ترقی نمایاں ہے، تقریباً ہزار طالب علم یورپ اور امریکہ میں زیر تعلیم رہا کرتے ہیں صنعت و حرفت پر خاص زور دیا جاتا ہے، افسوس یہ ہے کہ اب تک بعض اہم تجارتیں غیر ملکیوں کے قبضہ میں ہیں، اسکر کی تجارت البتہ حکومت کے ہاتھ میں ہے، ایک وسیع ریلوے لائن زیر تعمیر ہے جو پورے ملک کو دو حصوں میں تقسیم کر دے گی، بڑی بات یہ ہے کہ اس اہم اور وسیع اسکیم میں کسی غیر ملکی کمپنی کا ایک حصہ نہیں ہے، ایران کی مالی حالت قابل اطمینان ہے،

فنون لطیفہ اور آثار قدیمہ کی طرف بھی توجہ کی جاتی ہے، لندن کی رائل اکادمی میں ایرانی آرٹ کی نمائش (۱۹۷۹ء) اور فردوسی کی ہزار سالہ برسی کی تقریب سے ایران کی ثقافتی حیثیت بلند ہو گئی ہے، روس اور برطانیہ سے تعلقات برابر ہی کے اور دوستانہ ہیں، یہ صورت خاص طور پر ایٹمی کوششیں آئل کمپنی کے جھگڑے کے بعد سے پیدا ہوئی ہے، اپریل ۱۹۷۹ء کے نئے ٹھیکہ کے بعد ایران کو سالانہ ساڑھے سات لاکھ پونڈ سے کم نہیں ملتا، اس کے علاوہ ایرانی طلبہ کو دس ہزار پونڈ سالانہ کے وظائف ملتے ہیں، برطانیہ سے صرف بحرین کے ساحل کا جھگڑا رہ گیا ہے، ترکی سے حدود کا معاملہ ۱۹۷۹ء میں خاطر خواہ طے ہو گیا تھا، ۱۹۷۹ء میں خود شاہ نے ترکی کی سیاحت کی، افغانستان سے بھی تعلقات شگفتہ ہیں، ایران کی اصلاحات سے کابل کا رنڈیر ہونا طبعی بات ہے،

آج کا افغانستان (ص ۳۴۲-۳۴۳)

فروری ۱۹۷۵ء میں امیر زمان اللہ تاج تخت کا وارث ہوا، امیر حبیب اللہ بربرطانیہ نوا
 ہونے کا شبہ تھا، اس لئے قتل کر دیا گیا، ہئی ۱۹۷۵ء میں افغان فوجیں حدود ہند کی طرف بڑھ
 لگیں، انگریزی سپاہ سے جھپٹ ہوئی، آخر برطانیہ نے افغانستان کی خود مختاری تسلیم کی، اور
 سرحد کا مسئلہ بھی افغانستان کے حسب خواہ طے پا گیا، (معاہدہ راولپنڈی)
 نیبادشاہ کمال اتاترک اور رضا شاہ کے طرز کا مصلح تھا، اس نے مغربی ملکوں کے فوجی
 پر اصلاحات کی ایک فہم شروع کر دی، روس سے ۱۹۷۵ء میں ایک دوستانہ معاہدہ ہوا، لیکن
 افغان حکومت نے روسی یا برطانوی ماہرین فن سے ہمیشہ احتیاط کی، اس کی راہ میں دور دراز
 کے اساتذہ اور انجینیر بے ضرر ہوتے ہیں، ہمسایوں سے ڈرنا بے جا نہیں تھا، مارچ ۱۹۷۵ء میں ترکی
 سے بھی دوستانہ معاہدہ ہوا، اسی سال ایران سے ایک تجارتی و سیاسی ميثاق کی طرح ڈالی گئی
 ۱۹۷۵ء میں امان اللہ نے یورپ کا سفر کیا، راستہ میں مصر بھی ٹھہرا، ایران و ترکی کی
 راہ سے افغانستان کو واپسی ہوئی، اس نے مغربی طرز بود و ماند کی نقل تار فی چاہی، اور قدیم
 روایات کو یکسر بدل دینے کی کوشش کی، نئی فوج اور نئے عہدہ دار تو اس نے تیار نہیں کئے
 اور جلد بازی میں پرانی سپاہ کو اپنا بد خواہ بنالیا، اس کے علاوہ محاصل کی زیادتی اور فوجی بھرتی میں
 سختی کی شکایت بھی عام تھی، ۱۹۷۵ء میں شورش اٹھی، اور ۱۹۷۵ء میں امان اللہ کو وطن چھوڑنا
 پڑا، آخر نادر شاہ نے آکر افراتفری دور کی، اور عام خواہش کے مطابق ۱۶ اکتوبر ۱۹۷۵ء کو مسند
 حکومت پر کھن ہوئے،

نئے سلطان کے دور میں اندرونی اصلاح تیزی سے ہو رہی ہے، ایک فوجی اکادمی
 قائم ہے، یونیورسٹی کی تاسیس بھی ہوئی ہے، اسلامی ملکوں سے سیاسی مراسم استوار کئے گئے

نادر شاہ نے اسلامی روایات پر قائم رہتے ہوئے جدید اصلاحات کی اچھی چیزیں لے لیں، افسوس کہ ترقی کی یہ رفتار چند روزہ ثابت ہوئی، شاہ غازی ۸ نومبر ۱۹۳۳ء کو شہید کر دیے گئے، ان کے جانشین ظاہر شاہ کے دور سلطنت میں بھی وہی معتدل حکمت عملی چل رہی ہو، افغانستان مجلس اقوام کا ممبر بھی بن چکا ہے،

مرحوم و معفو حضرت علامہ اقبال کے الفاظ میں افغان اپنے اندر تین نمایاں خصوصیات رکھتے ہیں، ۱۔

”مذہبی روح کا استحکام، خاندان، اور طبقات کے قیود سے کامل آزادی، اور صحیح توازن جس کے ماتحت انھوں نے ہمیشہ مذہبی اور قومی تخیلات کی پرورش کی ہے ماضی کو باقی رکھنے کی روح، افغانوں کے لئے ہمیشہ قوت کا سرچشمہ رہی ہے، اس کے ذریعہ وہ دور جدید کے مقتضیات کو لبیک کہتے ہوئے ماضی سے اپنا رشتہ قائم رکھتے ہیں“
(منقول از دیباچہ کتاب افغانستان)

ہندوستان اور مشرق بعید میں اسلامی تجدید (۳۵۴-۳۴۷)

جب کسی غیر مبند ہی اہل قلم کی کوئی تاریخی یا سیاسی کتاب (عربی ہو یا انگریزی) ہمیں ملتی ہے، تو ہم پہلے اس میں ہندوستان اور خاص کر مسلمانوں کا حال دیکھتے ہیں، اور اس کی صحت و صداقت کے اعتبار سے پوری کتاب کے متعلق رائے قائم کرتے ہیں ہمیں یہ کہنے میں کوئی ہلکا نہیں کہ زیر نظر کتاب اس معیار پر پوری اتری بعض بہت معمولی فروگزاشتیں ہیں جن سے کوئی کتاب خالی نہیں ہوتی،

مصنف نے جامعہ ملیہ اور حکیم اجل خان کی کوششوں کا اگلی گدہ تحریک کے ضمن میں ذکر کیا ہے جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، (ص ۱۸۰) لیکن کیا یہ لکھی سی فروگزاشت اس صریح غلطی سے

کوئی نسبت رکھتی ہے، جو (Whitaker's Almanac) میں ہندوستان کے مقالہ نگار تے ندوہ کے متعلق کی ہے، (ملاحظہ ہو کتاب مذکور ص ۱۹۳) وہ لکھتا ہے:-

"سرستید کی دوسری کوشش لکھنؤ میں ندوۃ العلماء اور اس کے دارالعلوم کی تاسیس

تھی، اس کا مقصد"

پورا بیان درست ہی، لیکن ندوہ کی نسبت سرستید مرحوم کی طوط کرنا، اس سے زیادہ اُپ
کیا اندھیر ہو سکتا ہے؟ یہ مقالہ نگار کوئی انگریز افسر ہے، جو ہندوستان میں سالہا سال زندگی بسر
کر چکا ہو، اگر بیچارہ زندگی علی جنبہ واپس بیٹھ کر جامعہ کو ملی گدھ سے الگ نہ دکھا سکا، تو کیا تعجب ہو
بہر حال کمنا یہ تھا کہ زندگی علی ہندوستان اور یہاں کے مسلمانوں کو ٹھیک ٹھیک سمجھے ہیں،
اور جو کچھ لکھا ہے، کافی پڑھ کر لکھا ہے، ذیل کے مختص اقتباس سے صحیح اندازہ ہوگا:-

"سترہویں صدی عیسوی میں سارا ہندوستان مغلیہ حکومت کے زیر سایہ آگیا، اسلام
کی عظمت کا سکھ ملک کے طول و عرض میں بیٹھ گیا، آخری دور میں حکومت کی بنیادیں کمزور
ہو گئیں، لیکن اسلام ایک مذہب کی حیثیت سے ملک کی رگ و پے میں پیوست ہو چکا
تھا، آج وہاں آٹھ گڑھوں سے زیادہ مسلمان آباد ہیں،

گورنمنٹ تعلیم میں پیچھے رہ گئے، لیکن پھر بھی کوششیں جاری ہیں، سرستید احمد خان
نے ملی گدھ میں اپنی یونیورسٹی قائم کی، اور موجودہ روشنی کے مطابق انھوں نے اسلامی
انکار کی ترجمانی کی،

(ص ۸-۳۴)

یہ کتاب لندن سے ۱۸۷۷ء میں پروفیسر (ملک) نے لکھی، کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے،
اس میں مختلف ملکوں پر جدا جدا مقالات ہیں،

ثقافتی بیداری کے ساتھ ساتھ مسلمانان ہند ریاست میں بھی بچپنی لینے لگے، ۱۹۱۲ء میں مسلم لیگ کی تاسیس ہوئی، ہندوستان کی سیاسی حالت نے ملک کی دو اہم قوموں کو ایک دوسرے سے قریب کر دیا ہے، ہندو مسلم تعلقات کی تفصیلات میں ہم اس وقت نہیں پڑ سکتے، ہندو مسلمانوں کی باہمی آویزش کی مختلف اجتماعی، مذہبی، معاشی اور سیاسی وجوہات کی گئی ہیں،

مصنف نے ایک مغربی اہل قلم (Clifford M. Manshart) کی رائے ہندو مسلم مسئلہ پر نقل کی ہے، یہ رائے اس حد تک ضرور صحیح ہے، کہ آئینہ یہ اختلافات زیادہ سے زیادہ قطعی جنگ (Class of struggle) کی شکل اختیار کرتے جائیں گے، لیکن اس سے تہذیبی برتری کی جنگ ہند نہیں ہو سکتی، اس مغربی مصنف کی تحریر میں ایک غلط بیانی یہ بھی ہے، کہ افغان سود خوروں اور ہندو دھماجنوں کو ایک حیثیت حاصل ہے، (ص ۳۴۹) جس قدر مسلمان پیشہ ودار زمیندار ہندو دھماجنوں کے مقروض ہیں اسکا عشر عشر بھی ہندو عوام افغان سود خواروں کے دست نگر نہیں، ہندو مسلم مسئلہ کے متعلق ایک مسلمان مصنف (رحمت علی صاحب) کی یہ رائے بھی سننے کے لائق ہو، جو نیشنلسٹ "ڈاؤننگ" کی ترجمانی کرتی ہے:-

"برطانوی استعمار پسند اس اختلاف کی علت ہندوستانی عوام کا مذہبی جنون قرار دیتے ہیں، ہندوستانی قومیت اسے برطانوی شمنشاہیت کی پیداوار سمجھتی ہو"

(ص ۳۴۹)

مصنف نے اس پیچیدہ مسئلہ پر ہر نقطہ نگاہ کو سمجھنے کی کوشش کی ہے، متحدہ قومیت

۱۹۰۶ء کی تاسیس ۱۹۰۶ء میں ہوئی، البتہ زندگی ۱۹۱۲ء کے بعد پیدا ہوئی ۱۹۱۲ء رحمت علی صاحب کی کتاب فریج میں ہے، اور ۱۹۳۳ء میں پریس سے شائع ہوئی ہے،

کے علم برداروں کی طرف سے بنت کمار رائے کے ایک مضمون (شائع شدہ "اورینٹ" نیویارک نومبر ۱۹۳۲ء) کا اقتباس دیا گیا ہے، (ص ۳۵۱) بہر حال مصنف کو توقع ہے کہ
 "ایک وسیع انجیل نظام تعلیم اور دونوں جماعتوں کے باہمی تعاون سے آزاد
 ہندوستان میں فرقہ وارانہ نزاع کا مستقل حل ہو سکے گا"، (ص ۳۵۲)

مسلمانانِ ہند کی بین الہی ہمدردی اور مسلمانانِ عالم کی فلاح و بہبود سے ان کی کچھ سی
 تذکرہ بھی مناسب الفاظ میں کیا گیا ہے،

اندونیشیا میں بھی تبدیلی ہو رہی ہے، مشرقِ قریب سے اس کے تعلقات روز بہ روز بڑھ رہے
 ہوتے جا رہے ہیں، مذہبی اور قومی تجدید و اصلاح کے لئے متعدد انجمنیں کام کر رہی ہیں جن میں انجمن
 شرکتِ اسلام، اور محمدیہ پارٹی خاص طور پر ممتاز ہیں، سورا بایا، اور بٹاویا نشر و اشاعت کے مرکز ہیں
 وندیزی حکومت کا برتاؤ ان کے ساتھ اچھا نہیں، کوئی دینی و قومی تحریک وہ انگریز نہیں کر سکتی
 اور سی شہریوں کی کھلم کھلا حوصلہ افزائی کی جاتی ہے،

جاپان میں اسلام کی ترقی کے امکانات کی طرف بھی مصنف نے اشارہ کیا ہے، (ص ۳۵۳)
 چین کے سلسلہ میں الاذہر سے چینیوں کے تعلقات کا مصنف نے خاص طور پر ذکر کیا ہے، یہ واقعہ
 ہے کہ مصری حکومت بلکہ شاہ فاروق کا چینی طلبہ پر بڑا احسان ہے، تقریباً تیس چینی طالب علم شاہ مصر
 کے صرف پرائز ہیں تعلیم حاصل کر رہے ہیں، متعدد مصری معلم الاذہر کی طرف سے پکینگ بھیجے گئے، بین
 اور اس طرح پر عربی زبان اور اسلامی علوم کی ترویج کے لئے ایک مستقل زمین تیار ہو رہی ہے،

آستما لی روس اور اسلام

ترکی کی طرح روس کے متعلق بھی ہندوستان میں عام طور پر کسی بات پر یقین نہیں کیا جاتا،
 کچھ کہئے، جواب ملے گا یہ سب انگریزوں کا پروپیگنڈا ہے، "سوشلزم" کی ظاہری خوبیوں پر مسلمان

نوجوان اس قدر فرغیتہ ہیں کہ وہ اس کے نظری پہلو (Philosophical aspect) کا مطالعہ بھی نہیں کرنا چاہتے، اور جو دو چار مطالعہ کے بعد مکمل سوشلسٹ بن چکے ہیں، وہ سیاسی سر بلند یوں کی خاطر اپنے عقائد صاف صاف بیان نہیں کرتے،

یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ مارکس کی تعلیمات میں وجود باری کی کیس گنجائش نہیں تاویج کی مادی تعبیر کا نظریہ روحانیت کو نیخ و بن سے اکھاڑ پھینکتا ہے، جب ایک مارکس کا پیرو رسول کریمؐ اور دیگر انبیاء کے کرام کی تعلیمات کو بھی مادہ اور روٹی کا جامہ پہنانا چاہتا ہے، تو پھر مذہب اور روحانیت کا سوال ہی کہاں پیدا ہوتا ہے، اس میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں، کہ اشتراکیت یا اشتمالیت انکا ربوبیت کی طرف رہنمائی ضرور کرتی ہے، اگر یہ حوصلہ افزائی نہ ہوتی، تو روس میں آج وسیع پیمانہ پر مخالفت الوہیت تحریک (انٹی گاڈ مومنٹ) ہرگز نشوونما نہ پاسکتی۔

مارکس اور سوشلزم کے تجزیہ اور تحلیل کا یہ موقع نہیں، کہنا صرف یہ ہے کہ نئی چیزوں کی ظاہری چمک دمک سے مسح ہونے کی جگہ میں ان کی حقیقتوں کا پتہ لگانا چاہئے، اور پھر ان نتائج کو شریعت اور عقل سلیم کی کسوٹی پر کس کرنا چاہئے، ورنہ روشن خیالی اور عقلیت کے دعوے سب غلط او صرف دکھاوے کے ہیں،

گویہ موقع مارکسزم (Marxism) یا سوشلزم کی تنقید و تحلیل کا نہیں، پھر بھی مذہب کے متعلق مارکس اور اس کے پیروں کا ردیہ واضح کرنے کے لئے ہم ذیل میں ایک مشہور کیمونسٹ کی ایک تحریر کا اقتباس پیش کرتے ہیں، کامریڈ ام، ان، رائے ہمارے وطن کے

لے ابھی اگانہ طریق انتخاب باقی ہے، اس لئے سیاسی سر بلند یان مسلمان دو طرون کی مرضی کے بغیر نہیں حاصل ہو سکتیں لے اس موضوع پر حافظ فضل الرحمن صاحب انصاری کا ایک گران قدر مضمون ”مدینہ، ارجوانی مشہد میں شائع ہوا، یوں خود سوشلزم کی بائبل (Das Kapital) بازاروں میں ملتی ہی

مشہور انقلابی رہنما ہیں، اور عرصہ تک کمیونسٹ انٹرنیشنل کے سرگرم کارکن رہ چکے ہیں، ہندوستانی کمیونسٹوں میں کوئی ان کی ہمسری کا ادعا نہیں کر سکتا وہ گاندھی ازم، اور سوشلزم کا مقابلہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں، :-

”سوشلزم کا فلسفہ مادیت ہے، جو مذہب کو پس پشت ڈال دیتی ہے، اور دوتا کو تسلیم نہیں کرتی، دوسرے لفظوں میں زندگی اور مخلوقات کے مذہبی نظریہ کی تردید کرتی ہے، سوشلزم اور مارکس کی تعلیمات کا بنیادی جز مادیت باطل تصنف و (Dialectical Materialism) پر مبنی ہے، پہلے فلسفہ کے ذریعہ دنیا کی تشریح کی جاتی تھی، لیکن مستقبل میں اس کا منصب بدل جائے گا، اب یہ دکھانے کی کوشش کی جائے گی، کہ انسان کس طرح دنیا کی دوبارہ تعمیر کر سکتا ہو..... اس کے معنی یہ ہوئے کہ مارکس کے فلسفہ میں انسان کسی قدرتی طاقت کے ہاں میں آکر نہیں ہے، انسان اس دنیا کا جس میں وہ رہتا ہے، خالق ہے، انسان سوسائٹی کا خالق ہے،

یہ ایک طویل خطبہ کے اقتباسات ہیں، جو ان کے اخبار انڈیپنڈنٹ انڈیا، (۲۲ جنوری ۱۹۶۹ء) میں شائع ہوئے ہیں، بحث کے آخر میں ارشاد ہوتا ہے، :-

”بہر حال ایک شخصی خدا (Personal God) کا عقیدہ ہو یا عبادت کی تاثیر کا، یا عالم کا مذہبی تصور ہو..... یہ بالکل واضح ہے، کہ ان تصورات میں سے کوئی بھی کسی طرح مارکسی نظریہ زندگی اور انسانی جدوجہد سے میل نہیں کھا سکتا،

روس میں بیس سال سے مسلمانوں پر جو کچھ سبت رہی ہے، اس سے بھگت اللہ دم واقف ہیں

۱۔ عام طور پر اس فقرہ کا ترجمہ مادیت بالحد کیا جاتا ہے، لیکن اس کا مفہوم واضح نہیں ہوتا،

آج کی صحبت میں مصنف کے بیانات کا خلاصہ درج کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، جو کافی مطالعہ اور تحقیق و جستجو کا نتیجہ ہیں :-

”سویٹ روس کے علاقوں میں تقریباً تین کروڑ مسلمان آباد ہیں، جو مسلسل بالٹوئک پروگنڈا اور سختی کے باوجود اپنی جگہ پر قائم ہیں،
 ”روس نے اسلام کے مقابلہ میں دورخی حکمت عملی اختیار کی، باکو کا نگرہیس (سنٹ) کے فیصلہ کے مطابق انھوں نے مشرقی دنیا میں اپنے کو منظورموں کا جہد رداورنوین کا نجات دہندہ مشہور کیا، داخلی حکمت عملی اس کے خلاف تھی، اسٹالن کی تشریح (سنٹ) کی رپورٹ کے مطابق، اس کا مقصد مذہبی تنظیم کو ختم کرنا، اور تورانیت کی تحریک کو کمزور کرنا تھا، مخالفت الوہیت تحریک سارے روس میں اسلامی نظام کو ختم کر دینا چاہتی ہے، تفقاز اور وسط ایشیا میں مسلمانوں کی مدافعت کے باعث، یہ تحریک کامیاب نہیں ہو رہی ہے، ایک کمیونسٹ مصنف کے اقرار کے بموجب،

”نسبتاً گرجون کا بند کر دینا آسان ہے، لیکن مسجدوں کا معاملہ اس سے جدا ہے، جن کے ختم کرنے کے لئے کافی عقل و فہم کی ضرورت ہو“

بیت المقدس کی موثر اسلامی (دسمبر ۱۹۳۲ء) میں عیاض اسحاق (جو رسالہ *Yani Mili Yal* برلن کے ڈاکٹر اور مختلف انجمنوں کے صدر ہیں) نے مسلمان روس کی حالت پر ایک رپورٹ پڑھی تھی، یہ رپورٹ اٹالوی رسالہ (*Oriente Moderno*) (مارچ ۱۹۳۳ء) میں شائع ہوئی تھی اس پر مسلمانوں پر بیجا سختیوں کی مثالیں اور تفصیلات دی گئی تھیں، اصل یہ ہے کہ مذہب کی مخالفت اور بیخ کنی ماسکو کے بنیادی عقائد میں شامل ہو،

”روسی ترکستان بالشویک پروگینڈا کا اہم مرکز ہے، مرحوم انور پاشا ہیں ایک بالشویک ایجنٹ کے ہاتھ و شہید ہوئے، تاشقند جس کی آبادی آج پانچ لاکھ ہے، بالشویک ایشیا کا معاشی اور تہذیبی مرکز ہے، ان کی اہم جماعتوں کے مرکزی دفاتر ہیں، یہاں تبلیغی اسکول اور کالج بھی ہیں، یہیں سمرقند کے جامع مسجد کا منارہ منہدم کر دیا گیا ہے، اور اسکی جگہ لنن کا عظیم الشان مجسمہ نصب کیا گیا ہے، جس پر یہ الفاظ کندہ ہیں“

”آج کے بعد موزوں مومنوں کو اس منارہ سے (عبادت کی) دعوت نہیں دیگا بلکہ..... لینن“

”کو منترن (کمونسٹ انٹرنیشنل) شمالی افریقہ اور مشرق قریب میں مسلمان مزدوروں پر اثر انداز ہونے کی پوری کوشش کر رہا ہے، لیکن یہ حقیقت سامنے رہنا چاہئے، کہ مسلمانوں اور اشتراکیوں میں کبھی اشتراک عمل نہیں ہو سکتا،

افسوس کہ ہندوستان میں بعض مسلمان (بلکہ علما بھی) اشتراکی دہریوں کیساتھ سیاسی میدان میں اشتراک عمل کر رہے ہیں، میرے خیال میں یہ غلط رویہ داری مسلمانوں کی کچھ جتنی کیسے قاتل ثابت ہوتی، اشتالی روس کے حالات کا جائزہ اس سلسلہ کی آخری کڑی ہے، اس کے بعد اسلام اور بین الاقوامی تعلقات (ص ۸، ۳۶۱) پر مصنف نے اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے، اور بین الاقوامی سیاسیات میں مسلمانوں کی اہمیت واضح کی ہے، جنگ عظیم سے پہلے مسلمان اور

۱۵ بعض یعنی شاہدوں نے بھی اسکی تصدیق کی، برس ۱۹۳۸ء میں شمالی افریقہ کے متعلق وہاں کے سربراہ نوجوان لیڈر (حسن بے عیاد) نے اپنے ایک فائنلہ مضمون ”نحن المغاربة، مسلمون اعداء العدوة“ (اقتضیٰ شہد بھی،)

مسلم حکومتیں انتہائی بُری حالت میں تھیں، صحیح معنوں میں کوئی ملک آزاد نہیں تھا، عثمانی حکومت ہارمان کے لڑ رہی تھی، جنگِ عظیم کے بعد فتنہ بدل گیا، کمالی ترکی پھر تازہ دم ہو کر میدان میں آگئی، ایران و افغانستان نے چولایہ لاء عربی علاقے بیدار ہوئے، ابنِ سعود کی بیدار مغزی سے جزیرہ العرب کا ایک بڑا حقہ فتنہ و فساد سے محفوظ ہو گیا، عراق و مصر آزاد ملکوں کی صف میں داخل ہو چکے ہیں، شام کا قضیہ بھی طے ہوا چاہتا ہے، خلاصہ یہ کہ اس وقت آزاد مسلم حکومتوں کی ایک کافی تعداد نظر کے سامنے ہے، جو علاقے اب تک پابندِ نفس ہیں، وہ بھی جدوجہد سے غافل نہیں،

یہ سب سہی پھر بھی آبادی کے لحاظ سے مسلمانانِ عالم کی اکثریت آج تک دوسروں کی غلام ہے، دس کروڑ سے زیادہ مسلمان برطانیہ کے زیرِ نگین علاقوں میں آباد ہیں، فرانس کی مملکت میں چھ کروڑ کے لگ بھگ ان کی آبادی ہوگی، اسی طرح ولندیزی مقبوضات میں کلمہ گو یوں کی تعداد پانچ کروڑ ہے، روس میں تین کروڑ طبقہ بگوشانِ اسلام موجود ہیں، اطالوی مقبوضات میں بھی مسلمانوں کی آبادی زیادہ ہے،

یہ علاقے ان استعماری حکومتوں کے لئے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، صرف الجزائر میں فرانسیسی مالِ تجارت کی اس قدر کھپت ہے یعنی انگریزی مصنوعات کی ہندوستان میں نہیں، تلج فارس کا ساحلی علاقہ برطانوی ہوائی رہ گزر ہے، اس کی اہمیت دورانِ جنگ میں اور بڑھ جائے گی، اس فوجی اور ہوائی رہ گز میں ابنِ سعود سے دوستانہ تعلقات رکھے بغیر کوئی توسیع نہیں ہو سکتی عرب حکومتوں کو رام کئے بغیر اب بحرِ روم میں توازن قائم رکھنا دشوار ہے، اگر ہندوستان اور شمالی افریقہ میں بین الاقوامی پرزور تحریکیں ہوں، تو برطانیہ اور فرانس کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مفاد کا ناپاڑیگا، یہ خلاصہ ہے مصنف کے افکار و خیالات کا، آغاز میں انھوں نے نہایت مدلل طرزِ بیان میں اسلام کی بین الاقوامی تعلیمات اور مسلمانوں کی یکجہتی پر زور دیا ہے، ان کا یہ کہنا بالکل صحیح ہے۔

اسلام کے قوانین اور مقصدات، جیسا کہ ابھی بیان کیا گیا، مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی، حکومت، سیاسی حکمت عملی، اور تجارت سب پر یکساں اثر انداز ہوتے ہیں؛ اس لئے اگر مسلمان یہ محسوس کریں کہ ان کا مذہبی وقار خطرہ میں ہے، تو باسائی مخالفانہ تحریکیں اٹھائی جاسکتی ہیں، (صفحہ ۳۶۶)۔

اسی بنیاد پر مصنف کے نزدیک بن الاقوامی سیاسیات میں مسلمانوں کی بڑی اہمیت ہے، اس سلسلہ میں انھوں نے متعدد مثالیں بھی دی ہیں، وحدت عربیہ یا اتحاد عرب کی تحریک پر مصنف نے سیر حاصل گفتگو کی ہے، انکے خیال میں اس خواب کی تعبیر دشواری نہیں، (۳ - ۳۶۹)۔

اجائے خلافت کا فوری امکان ابھی نہیں ہونے کی غلطی مصر کی سیاسی کمزوری کے باعث شاہ فاروق سردست اس کے اہل نہیں، پھر بھی بیت المقدس کی مقررہ اسلامی (۳۳۸) اور یورپین مسلم کانگریس (۳۳۸) اور اس قسم کی دوسری بین الاقوامی کانفرنسوں سے مسلمانوں کی سیاسی قوت میں اضافہ ہونا لازمی ہے،

فلسطین کے سلسلہ میں عربوں کی یکجہتی بھی بطور دلیل کے پیش کی جاسکتی ہے، ایران کے ایک شیعہ عالم (ابو عبد اللہ زنجانی، رکن الحجۃ العظمیٰ العربی، دمشق) نے اتحاد اسلام پر مصر میں ایک پر مغز خطبہ دیا تھا، اس کا بھی مصنف نے بطور فال نمیک کے ذکر کیا ہے، بہر حال کتاب کے دوسرے حصوں کی طرح یہ باب بھی پر مغز اور پڑھنے کے لائق ہے،

کتاب کے آخری باب (دنیا میں اسلام ص ۴۱۰ - ۴۶۹) میں مصنف نے اس طرح گزشتہ ابواب کا جائزہ لیا ہے کہ ایک مختصر مضمون میں انھوں نے تمام کتاب کا خلاصہ پیش کر دیا ہے، طرز بیان کی دل نشینی اس پر مستزاد ہے،

اس شخص کے بعد انھوں نے اسلام اور یورپ کی باہمی مفاہمت کے امکانات پر تنقید کی کے ساتھ بحث کی ہے، اور مفید باتیں بیان کی ہیں لیکن ہمیں ان سے دلچسپی نہیں ہوئی، ہم اپنی طرف سے لاکھ صلح و مفاہمت کی تجویزیں اور اخلاقی معیار پیش کریں، لیکن ادھر سے پیش قدمی نہیں ہو سکتی، جب تک مسلمان اور مشرق کی قومیں اہل یورپ کی زبان (اسلم) میں ان سے گفتگو نہیں کرتیں کسی مستقل مفاہمت کا امکان نہیں،

آخرین (۲۱-۲۲) لائق مصنف نے مسلمانانِ عالم کی آبادی کے متعلق صحیح اعداد و شمار فراہم کرنے کی کوشش کی ہے، اور تفصیل کے ساتھ ہر ایک ملک اور علاقہ کے اعداد الگ الگ دئے ہیں، جن ملکوں میں باضابطہ مردم شماری نہیں ہوئی، وہاں کے اعداد تقریبی ہیں، اس میں بھی حتی الوسع کم از کم تخمینہ کیا گیا ہے، مثال کے طور پر چین اور چینی ترکستان (منگولیا، اور بت کے درمیانی علاقے اس میں شامل ہیں) کی کل آبادی مصنف نے ۶ کروڑ لکھی ہے، حالانکہ واقفکار چینی مسلمان صرف چین کے مسلمانوں کی تعداد ۶ کروڑ بتاتے ہیں، اسی طرح مسلمانانِ حبشہ کی آبادی مصنف نے پچاس لاکھ (۱۰ فی صدی) بتائی ہے، حبشہ کی صحیح آبادی جو کچھ بھی ہو لیکن مسلمانوں کی آبادی پچاس فی صدی سے زیادہ ضرور ہے، اس محتاط تخمینہ کے مطابق مسلمانانِ عالم کی آبادی ہم کر رہ جاتی ہے،

مختلف علاقوں کے صحیح اعداد و شمار نہ ہونے کی صورت میں، تخمینے مختلف ضرور ہوں گے لیکن یورپین ماہرین فنِ توہمات سرکاری رپورٹوں میں دئے ہوئے اعداد میں بھی تخفیف کر دیتے ہیں، اس کے برعکس مسلمان کبھی پچاس کروڑ اور کبھی ساٹھ کروڑ بتاتے ہیں، صحیح تخمینہ تو بلاوجہ بہت کم کی جاتی ہے،

اس سے پہلے ہم نے خود الضیاء (جلد ۱۷) میں ”سلم ریلز اول“، لاہور، اور بعض دوسرے

انگریزی رسالوں کی امداد سے اعداد و مرتب کئے تھے، تخمینہ چالیس کروڑ کے لگ بھگ ہوتا تھا، اسکے بعد حاضر العالم الاسلامی کے جدید ایڈیشن (جلد ۳۷۵-۲۶۰) میں امیر سکیب کے مرتب کردہ اعداد و نظر کو گزرے، امیر البیان کے تخمینہ کے مطابق مسلمان عالم کی آبادی (۳۲۰) مین سینتیس کروڑ کے لگ بھگ تھی، امیر سکیب اس سال بھی کم سے کم تخمینہ کرتے ہیں، ڈاکٹر زکی علی نے یہ اعداد ۳۰۰ میں مرتب کئے ہیں، اسلئے قدرتی طور پر تعداد میں کچھ نہ کچھ اضافہ ہونا چاہئے تھا، ان کے اعداد امیر البیان کے مرتب کردہ اعداد سے زیادہ مفصل اور واضح ہیں، نوٹہ کے طور پر امیر البیان نے مراکش کی مجموعی آبادی اتنی لاکھ بتائی ہے، ڈاکٹر زکی علی نے مراکش کی مردم شماری اس طرح کی ہے:

مراکش (فرانسیسی منطقہ) (پچاس لاکھ)

” (مغرب قصبی)

” (فرانسیسی منطقہ)

()

(سات لاکھ)

” (اسپینی منطقہ)

اس تفصیل سے کل آبادی ایک کروڑ سات لاکھ ہوئی، اسی نوعیت سے تمام ملکوں کی تفصیل کی گئی ہے، مراکش کے اعداد میں اتنا نمایاں فرق نئی مردم شماری کے باعث ہی نہیں اس قدر خامہ فرسائی کے بعد بغیر اور تحشیہ نگاری سے قلم کو فرصت ہوتی ہے، میری کوشش مشکور ہوگی، اگر دو چار اصحاب بھی اصل کتاب کو پڑھ لیں، اور ان اہم مسائل پر جو آج مسلمانان عالم کے سامنے درپیش ہیں، غور و فکر کی کوئی نئی راہ نکالنے کی کوشش کریں،

دنیا میں اسلام اور خلافت

موجودہ عہد میں خلافت عثمانیہ کے قیام و بقا کے لئے دنیا کی مسلمان قومیں کیا جدوجہد کر رہی ہیں مختلف کے سفر نویر کے دلچسپ محلوں میں اہمیت :- ہر صفحات ۵۰ صفحے،

تَلَوِ سِکْرُ

حِیصِ نَبْصِ

مزاج کا مطالعہ

اشخاص کے مزاج کی تین قسمیں ہوتی ہیں، ایک وہ جو اپنی طبیعت کی اندرونی کیفیت
(Introvert) کے مطالعہ کے عادی ہیں، دوسرے وہ جو صرف اپنی ظاہری کیفیت
(Extrovert) کا مطالعہ کرتے ہیں، تیسرے وہ جو اپنی دونوں کیفیتوں (Ambi-
vert) پر نظر رکھتے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوستوں کے ساتھ گھومنے پھرنے کے بجائے گھر میں بیٹھ کر دھپکپکاتے
پڑھتا ہو، اجنبیوں سے ملنے میں گھبراتا ہو، اپنے اوپر بجا اعتراض سے کبیدہ خاطر ہوتا ہو، اپنے کپڑے
اور ظاہری شکل کا زیادہ خیال رکھتا ہو، کسی اہم بات کا فیصلہ کرنے میں دوسروں کی رائے پسند
نہ کرتا ہو، خاموشی سے سوچے سوچے فیصلہ ہو جاتا ہو، کئی دوستوں کے بجائے صرف ایک شخص
دوست سے انس اور محبت رکھتا ہو، کسی کام کو شروع کرنے سے پہلے اسکے ہر پہلو کو اچھی طرح
سوچتا ہو، کسی بات کا فیصلہ کرنے سے پہلے اسکی اہمیت سے زیادہ اپنی اصول کو پیش نظر رکھتا ہو، تو اس
کا مزاج اول الذکر قسم کا ہے، وہ فطری طور پر خاموش، ہشامش، حساس اور عزت پسند ہوتا ہے
وہ زیادہ تر خواب خیال کی دنیا میں رہنا پسند کرتا ہے، اس مزاج کے لوگ تصنیف و تالیف،
تلاش و تحقیق، آرٹ اور ایجاب کے زیادہ دلدادہ ہوتے ہیں، لیکن اس قسم کا مزاج متوازن نہیں

ہوتا ہے، اس میں توازن پیدا کرنے کا آسان طریقہ یہ ہے، کہ ایسے مزاج والے اشخاص کو جہاں ورزش خوب کرنا چاہئے، جسمانی ورزش کی تفریح میں ان کے دماغ کے رجحانات خیل کی اونچی دنیا سے اتر کر ایک مناسب سطح پر آجاتے ہیں، ایسے مزاج کے لوگوں میں دماغی کمیونیٹی ہے، وہ اپنے ماحول سے دلچسپی پیدا کر کے اس ناخوشگوار پہلو کو دور کر سکتے ہیں، اسکے لئے دوستوں سے ملنا مصیبت میں ہمسایوں سے ہمدردی کرنا، مجلسِ مباحثہ و مناظرہ میں حصہ لینا مفید ہے، اس قسم کی باتوں سے اپنی ذات کے ضرورت سے زیادہ احساس کو کم کرنے کا موقع ملتا ہی جس سے اندرونی کیفیات کے مطالعہ کی شدت میں کمی ہوتی ہے،

دوسری قسم کے مزاج کے وہ لوگ ہیں جن کو اپنے دوستوں سے اپنی زندگی کے واقعات اور تجربات بیان کرنے میں لطف آتا ہے، ان کو لوگوں کے سامنے اپنی رائے ظاہر کرنے میں جھجک نہیں ہوتی، نئے نئے لوگوں سے ملنے جلنے میں خاص مہارت رکھتے ہیں، جنہیوں سے بھرے ہوئے کمرہ میں داخل ہونے میں حجاب نہیں کرتے، اپنی پسندیدگی اور نا پسندیدگی میں تشدد ہوتا ہے، کسی بات کا نفی میں جواب دینے میں نہیں گھبراتے، مواقع سے ہر قسم کا فائدہ اٹھاتے ہیں مباحثوں میں جلد متعل اور برا فروختہ ہو جاتے ہیں، ان کے دوستوں کا حلقہ جتنا زیادہ وسیع ہوتا ہے، اتنا ہی زیادہ ان کو زندگی کا لطف ملتا ہے،

ایسے لوگ نظرۂ ہمیشہ خوش رہتے ہیں، ان کو کوئی غم اور فکر نہیں ہوتا، عام طور پر یہ کھلاڑی، اداکار، تماشوں کے منتظم، اور میزبان بہترین ہوتے ہیں، لیکن ان کے لئے بھی چند نفسی ہدایتیں ہیں، جتنے ذریعہ وہ اپنے مزاج کی اصلاح کر سکتے ہیں، عام طور سے ان کو اپنے مشاغل کو سطحی دلچسپی ہوتی ہے، اسلئے وہ اپنی تمام قوتوں کو معاشرتی زندہ دلی میں برباد کر دیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے، انھیں اپنی جسمانی اور ذہنی قوتوں کو جمع کرنا چاہئے، تاکہ ان میں آزادی اور ذمہ داری

کا احساس ہو اور جب وہ کسی کام کو شروع کریں، تو اس کو آخر تک پہنچائیں، اور جس کام میں کامیابی کی امید نہ ہو، اس کو ہاتھ نہ لگائیں، ان کے لئے کھانے پینے، بولنے چالنے، اور معاشرت کی دھڑکی دیکھپیون میں حصہ لیتے وقت ضبط اور احتیاط بھی فروری ہے، تاکہ انکی گفتگو سے کسی شخص کی ذات پر حرف گیری نہ ہو، اور ان کے کام سے ناخوشگوار صورتیں نہ پیدا ہو جائیں،

تیسری قسم کے لوگوں کا مزاج بہت متوازن ہوتا ہے، یہ لوگ طبعاً نہ جنگجو ہوتے ہیں، نہ عزت پسند، نہ زندگی کے تمام مسائل کی پیچیدگیوں کو آسانی سے سمجھا لیتے ہیں، ہر قسم کے لوگوں سے تعلقات قائم کر سکتے ہیں، ان کے کام میں وقت اور رکاوٹ کم پیدا ہوتی ہے، ایسے لوگ، استاذ، باپ، کپتان، اربتیار دار کے فرائض نہایت کامیابی کے ساتھ انجام دیتے ہیں، مگر بعض اوقات ان کے مزاج کا رجحان مذکورہ بالا دو قسموں میں سے کسی ایک کی طرف ہو جاتا ہے، اس میدان کو روکنے کی آسان صورت یہ ہے کہ جب وہ اس قسم کا خطر محسوس کریں، تو ان کو فوراً کسی دلچسپ مشغلہ میں مصروف ہو جانا چاہئے، "مرع"

مبادی فلسفہ جلد اول

یہ مولینا عبدالماجد دریابادی کے مختلف فلسفیانہ مضامین کا جن کی تعداد ۶۷ ہے، مجموعہ ہے

مجموعہ دلچسپ اور ان کا طرز بیان روان و سگفتہ ہے، ۸۵ صفحہ قیمت :- ۱۰۰ روپے

مبادی فلسفہ جلد دوم

یہ مولینا کے سات فلسفیانہ مضامین کا مجموعہ ہے، جو نظر ثانی کے بعد اس میں جمع کئے گئے ہیں

ضخامت ۱۵۱ صفحات، قیمت ۱۰۰ روپے

"منہجہ"

احباب علیہ

سقراط کے متعلق ایک نئی را

اب تک اہل علم کو یہی معلوم تھا، کہ سقراط ایک بڑا فلسفی اور معلم تھا، جسکو ایٹن کے نوجوانوں کو گمراہ کرنے کے الزام میں موت کی سزا دی گئی، افلاطون نے جو اسکی قلمی تصویر لی ہو، اسکی بنا پر گزشتہ ۳۰۰ برس سے ہی سمجھا جاتا تھا کہ وہ ایک متناقض فلسفی تھا، جس نے ریاضت میں زندگی بسر کی، بازاروں میں ایٹن کے شہزادوں کے مدنی تعلیمی، اور معاشرتی مسائل کی تحقیقات کی، یونانی سوفسطائیوں کو ان کی غلطیوں سے آگاہ کیا، اور اعلیٰ سیاست سے پرہیز کرتا رہا، مگر آخر میں ناواقف اور جاہل عوام نے اسکو محض سلسلے جام شہادت پلایا کہ وہ اپنے شاگردوں کو انصاف اور اقتدار کی تعلیم دیتا تھا،

لیکن امریکہ کے ایک پروفیسر ابن ڈیویس دن اسپیرنامی نے حال ہی میں ایک کتاب "سقراط لون تھا" (Socrates was a clown) شائع کی ہے جس میں سقراط کے متعلق عجیب و غریب اور نئے معلومات پیش کئے ہیں، پروفیسر موصوف نے ارسٹوفینس (Aristophanes) کے ڈرامہ "بادل" (The Clouds) میں سقراط کی تصویر بالکل مختلف دکھائی، اس نے سقراط کو سوفسطائی اور ایک ان پڑھ جماعت کے نامور دن رہنما کی حیثیت سے پیش کیا ہے، اس کے اثرات اپنی جماعت پر ناخوشگوار تھے، پروفیسر مذکور کی مندرجہ بالا کتاب افلاطون اور ارسٹوفینس کے متضاد بیانات کا مندرجہ ذیل تجزیہ کیا ہے،

اسٹونینس نے اپنا ڈرامہ ۱۹۲۳ء ق م میں لکھا ہے جب سقراط ۴ سال کا اور افلاطون محض پچھ برس کا بچہ تھا، افلاطون سقراط سے مستمع ق م میں وابستہ ہوا، وہ عوام کی جماعت سے نفرت کرتا تھا، اسلئے جب اس نے سقراط کی زندگی کے حالات لکھے، تو اس کے ان پچھلے ستر برس کے واقعات کو جب کہ وہ عوام کا رہنما تھا، نظر انداز کر دیا، پروفیسر ابن کا خیال ہے، کہ سقراط جوانی میں انقلابی اور باغیانہ خیالات رکھتا تھا، لیکن اپنی آخر زندگی میں قدامت پسند اور یونانی جمہوریت کا مخالف ہو گیا، لہذا وہ ایک سنگ تراش کا لڑکا تھا، بچپن میں اسکی تعلیم سوفسطائیون کی صحبت میں ہوئی، اسلئے شروع میں ایک مغض اور قلاش جمہوری تھا لیکن جب اسکی شہرت بڑھی، تو وہ طبقہ امرا کا مجلس بن گیا، اور ان سے نذر قبول کرنے لگا، ریاضت کم کر دی، اور ادنیٰ ادنیٰ عورتوں سے شادی کر لی، جب وہ پچاس برس کا ہوا، عوام اس سے منحرف ہو گئے، اور وہی نوجوان اس کی اقتدا میں تھے، جو ایتھنز کی جمہوریت کے خلاف شورش کر رہے تھے،

سقراط کا ایک شاگرد کرسی ٹی اس استاد سے باغی ہو کر جمہوریت پسند طبقہ کا آمر بن گیا، ایتھنز کے امرا نے جب اپنی حکومت قائم کی، تو اس نے تیس آدمیوں کی آمریت کو ختم کیا، ہنگامہ بپا کیا جس میں ڈیڑھ ہزار باشندے مارے گئے، اور بالآخر پھر جمہوریت قائم ہو گئی، اس جمہوری حکومت میں امرا اور ان کے تمام حامیوں کا قلع قمع کیا گیا، اسی سلسلہ میں کو بھی موت کی سزا دی گئی،

”صرع“

برکلے اور اس کا فلسفہ

مشہور فلاسفر برکلے کے حالات زندگی، اور اسکے فلسفہ کی تشریح، اردو میں فلسفہ جدیدہ

”منیجر“

کی پہلی کتاب ہے، ضخامت ۱۲۶ صفحہ، قیمت ۱-۱۰

اُتھیا

جامِ صہبائی

از جناب اثرِ صہبائی،

اے ہوش رہا نگاہ والے ! آنکھیں ہیں کہ مدھ بھرے پیالے !
ہے رشکِ چینِ شبابِ تیرا، یہ حُسن ہے لاجوابِ تیرا،
آنکھوں میں ہو سیلِ نور جس سے رگِ رگ میں ہو برقِ طور جس کو
روشن مری روح کو جو کر دے، جو مجھ میں تجلیات بھر دے

ایسا کوئی جلوہ کیا نہیں ہے،

اے مطربِ خوش ادا خوش آہنگ ! دنیا سے سرو دہے تیرا چنگ
ہر تان میں ہے پیامِ عشرت ہر نغمہ ہے ایک جامِ عشرت
جو برقِ گرائے میرے دل پر بر سائے جو آگ میری گل پر
آلایشِ روح کو جلا دے خاشاکِ خرد کو پھونک ڈالے

ایسا کوئی نغمہ کیا نہیں ہے،

اے ساتی جامِ شادمانی، اک میکہ ہے تیری جوانی،
ساغریں ہے، شعلہِ نارِ مستی، آنکھوں میں ہے صد ہزارِ مستی،

بختے جو سرور و نور دل کو، کردے جو ریاض طور دل کو
جس میں مری روح غرق ہو جائی، سرمستی جاو داں میں کھو جائے،

ایسا کوئی جُرمہ کیا نہیں ہے،!

کلام گویا

از جناب گویا جہان آبادی،

یہ دل ہے کسی اور کا منون نگارش آئینہ میں، آئینہ کی تحریر نہیں ہی
دل جس کے تصور میں رہا کرتے ہیں اکثر وہ خلق کی خود ساختہ تصویر نہیں ہی
انسان ہے آئینہ اسرارِ حقیقت قرآن کی بالرائے یہ تفسیر نہیں ہی
کوشش کے موافق ہی ہر انسان ہرگز اندازہ قدرت ہے یہ تقدیر نہیں ہی
دنیا تو سمجھ لے تجھے مسعود ملائک خود تیری نظریں تری توقیر نہیں ہی
تبدیل بھی دنیا کو کیا کرتے ہیں انسان ہوشیور طلب ایک ہی تدبیر نہیں ہی
کچھ اور ہی شے ہے جو بلا دیتی ہر فلاک مسلم کی تڑپ نالہ شہ گزیر نہیں ہی
آزاد غلاموں کے یہ دل سو کوئی پوچھے پابند ہیں اور پاؤں میں زنجیر نہیں ہی

گویا ہیں نگاہوں میں شاعروں کے محاذ

مقامِ تعارف کوئی تدبیر نہیں ہے

رباعی

از حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی،

برچہ خورشید سیاہی تا چند سلطانِ حقیقت بہ تباہی تا چند
جانم ہم تن، ز قید تن نگاہِ این مردہ بدوش من الی تا چند

مطبوعات جدیدہ

تفسیر سورہ والعصر از مولانا حمید الدین فراہی، تقطیع چھوٹی ضخامت ۶۶ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت ۱۰-۱۲ روپے دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاسلام، سرائیہ عظیم کڈ

سورہ والعصر تعارف جامع الکلم میں ہے، یعنی ان سورتوں میں سے ہے، جو الفاظ کے احصاء کے باوجود معنی کی وسیع دنیا رکھتی ہیں، مولانا حمید الدین رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے مخصوص انداز میں ان معانی کو رخ سے پردہ ہٹایا ہے، ادھون نے اسکی دو تالیفیں کی ہیں، ایک تامل کی رو سے اس میں ان لوگوں کی حسرت و نادمی بیان کی گئی ہے جو غفلت اور سرستی میں اپنی عمر گنوا تے ہیں انھیں نیکی اور سچائی اختیار کر کے دولت جاوداں حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے، اس تامل کو قبل و بعد کی سورتوں کے مضامین اور سورہ والعصر کے الفاظ و معنی سے دکھایا گیا ہے، اس بحث میں لفظ والعصر کی تحقیق اور اسکی روشنی میں زمانہ کی قسم کھانے کے اسرار ظاہر کئے گئے ہیں، اور غافل انسانوں کا خسران دکھایا گیا ہے، پھر لفظ "تواصوا" سے خلافتِ الہی کا ثبوت دیا گیا ہے اور ایمان و عمل صالح اور توامی باقی پر جو دولتِ سرمدی، اور تمام دنیاوی اور اخروی بھلائیوں کا سرچشمہ ہے تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، پھر صبر و حقیقت ظاہر کر کے ان کا باطنی تعلیق دکھایا گیا ہے، دوسری تامل اس سے زیادہ وسیع اور جامع ہے، اسکے لحاظ سے اس مختصر سورہ میں امت مسلمہ کے لئے دنیاوی، اخروی اور اجتماعی کامرانوں کا دستور بیان کیا گیا ہے اس بحث میں ایمان کی حقیقت بتا کر اس کے حقیقی اور سیاسی مفہوم کا حکیمانہ فرق دکھایا گیا ہے

پھر عملِ صالح کی حقیقت ظاہر کر کے اسکو دنیویٰ اخروی اور اجتماعی کامرانیوں کی بنیاد ہونے پر روشنی ڈالی گئی ہو، پھر حق و صبر کی لطیف تشریح اور ان کے باہمی تعلق اور عمل اور توصی باہمی کے ربط کو دکھایا گیا ہے، آخر میں دعوت الی الحق کے فرض اور آزادی قول پر بحث ہے، اور ما قبل وبعد کی سورتوں سے اس تاویل کی تائید و توضیح کی گئی ہے، ان تمام مباحث کا مدار آیاتِ قرآنی کلامِ خدا اور عقلی دلائل پر ہے، اور اس میں وہ تمام مکتہ آفرینان ہیں، جو مصنف کا مخصوص حصہ ہیں،

مضامین محمد علی، مرتبہ جناب محمد سرور صاحب بی اے استاد جامعہ، قلعہ چھوٹی، منجات

۵۹ صفحہ، کاغذ کتب و طباعت بہتر ا قیمت مجلد ۱۰، پتہ مکتبہ جامعہ دہلی، لاہور، لکھنؤ،

مولانا محمد علی مرحوم نے ملک و ملت کے صد ہا مہماتِ مسائل پر مضامین لکھے، ان مضامین کی علمی اور سیاسی قدر و قیمت کے متعلق کچھ لکھنا بے کار ہے، مولانا مرحوم کی شخصیت کی طرح جامعیت و ہمہ گیر مہمات و صداقت، مذہب و قومیت کا صحیح اور معتدل امتزاج مذہب کا سچا دلولہ، ان مضامین کی بھی خصوصیت ہے، وہ مذہب و اخلاق، قومیت و وطنیت اور سیاست کی درس اور ہماری گزشتہ سیاست کی تاریخ ہیں، اس لئے ضرورت تھی، کہ ان پیش قیمت مضامین کو اتلاف سے محفوظ کر دیا جائے، محمد سرور صاحب استاد جامعہ شکر یہ کے متقی ہیں کہ انھوں نے قابلیت اور سلیقہ سے ان بھرے ہوئے مضمونوں کو پرو کر اس قومی فرض کفایہ کو ادا کیا، اس مجموعہ میں مختلف علما و فن کے ماتحت ہمدرد کے دوسرے دورِ ستائے سے شہرہ تک کے ارسطو مضامین ہیں، یہ گویا اس دور کے ملکی اور ملی مسائل کی روداد اور مختلف واقعات و حوادث کی تاریخ ہے، اس میں علمی مذہبی، تعلیمی، سیاسی اور وطنی مضامین ذاتی حالات و مسرور کے متعلق اظہارِ خیال وغیرہ مختلف موضوعوں پر مولانا مرحوم کے خیالات ہیں، گو زمانہ کے لحاظ سے اب یہ داستان ماضی ہے، لیکن فائدہ کے لحاظ حکمان کی وہی تازگی ہے، افسوس ہے کہ پہلے دو

ہمدرد کے مضامین اس مجموعہ میں نہیں ہیں، امید ہے، کہ لائق مرتب انہیں بھی تلاش کر کے اس سلسلہ کو مکمل کر دیں گے۔ یہ مجموعہ ہندوستانیوں کے کثرتاً اور مولانا مہتمم کے شیدائیوں کیلئے خصوصاً قابلِ قدر تحفہ ہے،

سیرۃ بتول :- مولفہ مولوی اعجاز الحق صاحب قدوسی، قیطع چھوٹی، ضخامت ۶۶ صفحے
کاغذ، کتابت و طباعت، بہتر قیمت :- ۱۶ روپے :- سلیم اختر قدوسی، ناظمی جدید نمبر ۱۷، لال
ٹیکری حیدر آباد دکن،

دارالمصنفین کے سلسلہ سیر الصحابہ نے صحابہ اور صحابیات کی سیرت نگاری کی ایک عام شاخ کھول دی ہے، چنانچہ مولوی اعجاز الحق صاحب قدوسی اس سے پہلے اس موضوع پر بعض مفید کتابیں لکھ چکے ہیں، سیرت بتول اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے، اس میں معتبر کتابوں سے حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے مختصر حالات، سادہ اور آسان زبان میں لکھے گئے ہیں، مسلمان خواتین کیلئے حضرت فاطمہؑ کی زندگی نمونہ ہے، یہ کتاب بچوں کو خاص طور سے پڑھانے کے لائق ہے،
من کی دنیا مصنفہ جناب رشید قرشی صاحب قیطع چھوٹی ضخامت ۱۶۰ صفحے کاغذ کتابت
و طباعت بہتر قیمت جلد، ۱۶ روپے :- ادارہ ادبیات اور وحید آباد دکن،

یہ کتاب نوجوان مصنف کے بایں مختصر افسانوں کا مجموعہ ہے، ابھی ان کی ادبی مشق کا آغاز ہے، اسلئے تقریباً کل افسانے وارداتِ شباب کی تعبیر ہیں، اور ان میں نوشقی نمایان ہے تعین اور انشاد دونوں کی خامیاں نظر آتی ہیں لیکن جو نمار مصنفین فسانہ نگاری کی صلاحیت موجود اگر مشق جاری رہی تو یہ ابتدائی خامیاں دور ہو جائیں گی،

نصاب سلیم بالغان، مرتبہ صاحبزادہ سعید الغفران صاحب قیمت ۹ روپے مکتبہ جامعہ
دہلی، لاہور، لکھنؤ،

آج کل کے تعلیمی مسائل میں تعلیم بانہان کا بھی ایک اہم مسئلہ ہے، متعدد ماہرین تعلیم نے اس کے عملی تجربات کر کے اس کے نتائج کے مطابق اس کا نصاب مرتب کیا، ان میں سے ایک نصاب بھی ہے، اس میں پانچ کتابیں ہیں، اردو سکھانے کا آسان طریقہ، مدرس کا قاعدہ، اُردو کا قاعدہ، غیر انفرم، غیر پہلی کتاب میں مولف نے اپنے عملی تجربات، طریقہ تعلیم، اور اس کے نتائج لکھے ہیں، دوسرے میں اس طریقہ کے مطابق مدرسین کے لئے ہدایات ہیں اور اسکے اصول اور اس کی ترتیب بتائی ہے، باقی تینوں کتابیں، ان اصولوں کے مطابق ریڈرین ہیں، تشریح کے لئے جا بجا تصویریں بھی دیدی ہیں، ہم نے اس نصاب کو پڑھا، ہمارے خیال میں وہ بانہون کی تعلیم کیلئے آسان اور مفید ہے،

اردو کے نو شعرا، (چار حصے)، منتخبہ خباب محمود علی خان صاحب جامعی، قیطع جیبی،

کتاب و طباعت بہتریت؟ پتہ مکتبہ جامعہ، دہلی،

محمود علی خان صاحب جامعی کے سو شعرون کے انتخاب کی جدت اتنی مقبول ہوئی کہ اس قسم کے بہت سے انتخابات شائع ہوئے، اب انھوں نے کسی خاص شاعر کے بجائے ہر دور کے ممتاز اساتذہ کے انتخابات شائع کئے ہیں، اردو کی دکنی سے لے کر موجودہ عہد تک چار دور قائم کئے ہیں، متقدمین، متوسطین، متاخرین اور دور حاضر، اور ان سب کے انتخابات علیحدہ علیحدہ ہیں، ہر حصہ کے شروع میں ایک مختصر نوٹ، اور آخر میں دو چار لفظوں میں اس حصہ کے شعراء کا تعارف ہے، انتخاب ایک نئی چیز ہے، ہر شخص کی پسند جدا گانہ ہوتی ہے تاہم اس انتخاب میں عموماً حسن مذاق سے کام لیا گیا ہے،

(م)

مَضَامِین

۱۶۴-۱۶۲	سید سلیمان ندوی	شذرات
۱۶۸-۱۶۵	-	تہنید اور بعض پرانے نقطوں کی نئی تحقیق پر تبصرہ
۱۸۷-۱۶۹	ڈاکٹر عبد الستار صدیقی پروفیسر عربی لاہور یونیورسٹی	بعض پرانے نقطوں کی نئی تحقیق (استدراک)
۲۰۰-۱۸۸	مولانا عبد الباقی صاحب ندوی استاد	ہمارے علم کی حقیقت،
	فلسفہ و نیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن،	
۲۱۶-۲۰۱	جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب	"فتوح السلاطین"
	ایم اے رفیق دارالمصنفین،	
۲۲۳-۲۱۷	"ی"	مسلمانوں کے متعل سند
۲۲۶-۲۲۴	"	اخبار علمیہ
۲۲۹-۲۲۷	حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی،	فکر ہر کس،
۲۳۱-۲۳۰	"س"	"تفسیر حسن بیان"
۲۳۳-۲۳۲	"	فہارس سان العرب،
۲۳۴-۲۳۳	"	اسلامی سکول کا مجموعہ ڈھاکہ میں
۲۴۰-۲۳۵	"م"	مطبوعات جدیدہ

شکستہ سنا

جامع ازہر میں ایسے طالب علموں کے لئے جن کی مادری زبان عربی نہیں، ایک ہلکا سا مختصر نصاب بنا دیا گیا ہے، جس میں کامیاب ہونے کے بعد ان کو سند اغراب (غیر عربوں کی) دیدی جاتی ہے، ہندوستان کے طالب علم عام طور سے اسی قسم کی سند یا اس سے بھی کم درجہ کی سند لے کر ہنسی خوشی واپس چلے آتے ہیں، حالانکہ اس کی حیثیت میٹرک کی بھی نہیں،

اب جامع ازہر کی اعلیٰ تعلیم تین کالجوں پر منقسم ہے، ایک شرعی، دوسری ادبی اور تیسری دعوت و ارشاد کی، ان میں جو طالب علم تکمیل پاتے ہیں وہ سند عالی پاتے ہیں، اور بڑی عزت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں، اس شعبہ تکمیل میں اب تک دو تین ہندوستانیوں کے سوا کسی نے جگہ نہیں پائی، دو برس ہوئے کہ ہمارے مدرسہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دو فاضل حافظ محمد عمران خاں بھوپالی اور سعد الدین انصاری (معلم جامعہ دہلی) نے اس اعلیٰ تعلیم میں داخلہ کی غیر معمولی اجازت پائی،

اب ہمارے ناظرین کہ یہ سنکر بڑی خوشی ہوگی کہ حافظ محمد عمران خان نے نہ صرف یہ کہ اپنے شعبہ میں کامیابی حاصل کی، بلکہ اپنے درجہ میں خود مصریوں کے مقابلہ میں بھی وہ اول آئے، ان کے درجہ میں کل ۳۴ طالب علم تھے، ان میں سے صرف ۸ کامیاب ہوئے، جن میں حافظ محمد عمران خان

ندوی کا نام سب سے اول ہے، ہم اس کامیابی پر دارالعلوم ندوہ کو دلی مبارک باد دیتے ہیں۔

حافظ محمد عمران خان نے جن علوم کے تحریری امتحان میں جو نمبر پائے ان کی تفصیل یہ ہے:

علوم القرآن میں ۵۰ میں ۳۵، علوم الحدیث میں ۵۰ میں ۳۸، موازنہ مذاہب میں ۴۰ میں ۲۱، عربی تقریریں ۴۰ میں ۲۵، انگریزی میں ۴۰ میں ۳۸، اور ان علوم کے ربانی امتحان میں علوم قرآن میں ۲۰ میں ۱۳، علوم الحدیث میں ۲۰ میں ۱۴، موازنہ مذاہب میں ۲۰ میں ۱۰، اور انگریزی میں ۲۰ میں ۱۱ اور مجموعی حیثیت سے ۷۱ فیصدی،

حافظ صاحب موصوف مزید تعلیم کے لئے یورپ بھی جانا چاہتے تھے، مگر جنگ کے سبب اب وہ واپس آ رہے ہیں، غالباً ۲ ستمبر تک وہ ہندوستان واپس آجائیں، وہ دارالعلوم سے فراغت کے بعد دارالعلوم کے شعبہ اہتمام و انصرام کا کام انجام دیتے تھے، ہماری آرزو ہے کہ وہ واپس آکر دارالعلوم کے پیش از پیش کام انجام دیں، اور دین و ملت اور قوم و ملک کو ان کے وجود سے بہتر سے بہتر فائدے پہنچیں،

چودھویں صدی ہجری کے شروع میں ندوۃ العلماء، اور اس کا دارالعلوم ہماری مذہبی تعلیم کی تاریخ میں ایک انقلابی تحریک تھی، اگرچہ عربی مدرسوں کی طرف سے اس کی دعوت کا خیر مقدم سرد مہری سے کیا گیا، مگر غور سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آہستہ آہستہ اس کی آواز نے ملک کے اس سرے سے اس سرے تک اپنا پورا اثر ڈالا، درس نظامیہ کے تبرک اور افادہ کا پرانا تخیل اب اتنا بدل گیا ہے کہ اب اس کے ابطال کے لئے کسی دلیل کی بھی ضرورت نہیں

اور اب بلا اشتنا ہر مدرسہ اسکی اصلاح کے لئے مضطرب اور بے چین ہے لیکن جو چیز افسوس کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ اس اصلاح کے لئے جس سرمایہ کی ضرورت ہے اس سے سب کا ہاتھ خالی ہے،

دارالعلوم ندوۃ العلماء کی عظیم شان عمارت لکھنؤ میں دریائے گومتی کے کنارے موجود مسلمانوں کی غفلت کا مجسمہ قائم ہے، یہ عمارت ریاست بھاو پور کی ایک شاہی خاندان کی خاتون مرحومہ کی فیاضی کی مرہونِ منت ہے، اس عمارت کی تکمیل کے لئے تقریباً پچیس ہزار کی ضرورت اور ہے، کاش ریاست بھاو پور کے عباسی فرمانروا کے کانوں تک میری یہ آواز پہنچ سکتی کہ ان کی تھوڑی سی توجہ سے ان کے اسلافِ کرام کی یادگار پائیہ تکمیل کو پہنچ سکتی ہے،

درسگاہ کے علاوہ کتب خانہ کی عمارت کی سخت ضرورت ہے، تقریباً تین ہزار رکنوں کا یہ سرمایہ اپنی عمارت نہ ہونے کے سبب سے نہایت بے ترتیبی سے ناموزوں حالت میں پڑا ہے، چھوٹے بچوں کے لئے دارالافتاء کی نہایت ہی سخت ضرورت ہے، جس کے بغیر درسگاہ کا بڑا حصہ ان کے رہنے سہنے میں گھرا ہوا ہے، کیا ہمارے مسلمان اہل کرم ان میں سے کسی ضرورت کی طرف توجہ کر سکتے ہیں؟ واجوہ علی اللہ

مقالہ

تہذیب اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

پر تبصرے

از نواب صدیر بادشاہ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی

مکرمی

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

جون کے معارف میں تہذیب کے عنوان کا مضمون لفظ بلفظ پورے شوق و توجہ سے پڑھا۔ اس سے پہلے مئی کے مضمون کی بابت آپ کو کچھ چکا ہوں، بہر حال ان دو نو مضامین سے آپ کا ایک نیا ادبی ذوق ظاہر ہوا، جو تھکانہ ہے، اس کا جاری رہنا عام فائدہ کا ضامن ہوگا، اگر تصحب کی مدد نہ ہو تو آپ کی تحقیق کا جواب دیا جانا بظاہر ممکن نہیں۔

والسلام

از معارف :-

موصوف نے مئی کے مضمون یعنی بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق پڑھ کر اپنے جس مکرمت نامہ میں اپنی خوشی اور پسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، وہ نہایت لطیف و دلچسپ تھا، لیکن افسوس جو کہ وہ میری غفلت سے ضائع ہو گیا، مولانا نے اس میں بعض لفظوں

کی تحقیق خود اپنی طرف سے بھی کی تھی، جن میں سے ایک لفظ شاگرد کی نسبت لکھا تھا، کہ اسکی اصل شاہ گرد ہے، یعنی بادشاہ کے ارد گرد جو لوگ رہتے ہوں، اسی طرح شامیہ کی نسبت لکھا تھا کہ حیدر آباد میں اسکو شاہ میاں" بولتے ہیں، جو اپنی اصلیت آپ ظاہر کر رہا ہے،

(۲)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالسار صدیقی

مخدوم مکرم

مئی کے معارف میں آپ کے مقالے کی دوسری قسط پا کے بہت خوشی ہوئی۔ اس میں بھی آپ نے تحقیق کی داد دی ہے، اور تمام مطالب کو بڑی خوبی اور سادگی سے ادا کیا ہے، مضمون نہایت دلنشین ہے،

جی چاہا کہ کہیں کہیں کچھ تفصیل ہوتی کہیں ایک آدھ بات کٹشکی بھی، اسلئے میں نے بعض باتیں لکھ لی ہیں، جو اس عریضے کے ساتھ بھیجا ہوں، امید کہ مزاج گرامی قرین عافیت ہوگا،

والسلام

از معارف :-

"مئی کے معارف میں جو مضمون بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق کے عنوان سے چھپا تھا، یہ مضمون کی دوسری قسط تھی، پہلی قسط ایک سال ہوا، کہ ہندوستانی الہ آباد میں چھپی تھی،

اس مضمون میں اپنی بعض کوتاہیوں کا ممنون ہوں کہ ان کے بدولت پروفیسر صاحب نے جو خیام کی طرح علم میں بغل ہیں، اور قلم کو بہت کم حرکت دیتے ہیں، ایک بیش قیمت مقالہ معارف کو ہاتھ آیا، موصوف نے اس مقالہ میں لفظ شوربا، باورچی، نان بائی، اور بعض کھانوں کے ناموں کی نادر تحقیق کی ہے، علم کا یہ لذیذ سفر خوان آئندہ صفحوں میں ناظر کے سامنے چاہے۔

(۳)

از

پروفیسر ڈاکٹر عبدالستار صدیقی

مقدم محترم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

کل صبح کو میں آپ کو ایک چھوٹا سا خطا کے ساتھ ایک بہت لمبا دم چھٹا بھیج چکا تھا۔ کل ہی تیسرے پہر معارف (جون کا شمارہ) صادر ہوا۔ تہنید پر آپ کا مقالہ پڑھ کر بے اندازہ مسرت ہوئی کہ آپ نے نہایت صحیح رخ سے اس بحث پر بحث کی ہے۔ خدا کرے یہ مضمون پیش ہو اس بحث پر کئی مقالوں کا اور یہ ہماری زبان کی بہت بڑی خدمت ہوگی۔

میں دل میں ڈرتا ہوں کہ کہیں آپ برا نہ مان جائیں، مگر زبان کم نخبت مانتی نہیں، تو ہم ہمارا بڑا اچھا لفظ ہے اُسے ”بگاڑ“ کہنا تو کجا مین سن نہیں سکتا۔ ہم جس لفظ کو اپنی زبان میں لیتے ہیں اپنی زبان کی ضرورتوں کو مد نظر رکھ کر اُسے ”بناتے“ ہیں یعنی ہماری زبان اُس کو اپنی ڈھب کا بنالیتی ہے۔ اسے بگاڑنا کیونکر کہیے گا؟ اور تو نام میں تو یہ بھی نہیں جس زمانے میں فرانسیسی ہندوستان آئے، اُن کی زبان سے پہلے پہلے (شاید ہندوستانی سپاہیوں نے) ”بوتوں“

سن۔ بن بہت کو انگریز لوگ لائے اسی طرح ایک اور لفظ ہے کارٹوس، انگریزی میں کارٹ
رج۔ اس سے ہمارا کارٹوس برگز نہیں بنا۔ فرانسیسیوں سے کارٹوش اس کے ہمارے سپاہیوں
نے کارٹوس تلفظ کیا۔ جیسے دیش سے دسین، ہوا، کارٹوش سے کارٹوس، ہوا۔ انگریز کمانڈر
بوتا ہے اُسی کو فرانسیسی کو ماں داں بوتا ہے۔ کیسا دل کما تو ہم نے اُس کا کیا بچاؤ؟
۲۔ حضرت کے ذیل میں حضرت دہلی وغیرہ بھی آجاتا تو اچھا ہوتا۔

۳۔ حکیم بہم مرحوم کے قول کی تائید اس قدر میں بھی کر سکتا ہوں کہ مواد ان معنوں میں
میں نے بھی پہلے پہلے مولانا شبلی مرحوم کی تحریر میں دیکھا تھا۔ اصول کے متعلق میں متفق نہیں ہوں
۴۔ تنخواہ کے معنی بدن کا چاہنے والا نہیں ہیں۔ جیسے حسبِ تنخواہ میں دُعاؤں کے معنی دل
کا چاہنے والا نہیں۔ ترکیب اسم فاعل کی سہی، پر معنی اسم مفعول کے ہیں۔
صفحہ ۴ پر مرزا فرحت اللہ بیگ کے نام کے ساتھ دو جگہ مرحوم لکھ دیا گیا جو آج سے اٹھ
دن پہلے کا تو مجھے علم ہے کہ وہ صحیح سلامت تھے۔

۱۵ معارف :- فرحت اللہ بیگ کو معارف کے تنقید نگار نے مرحوم (فدا رحمت فرمائے)
جی لکھا ہے نا، مرے ہوئے نہیں لکھا، پھر آپ نے زندگی اور موت کا جھگڑا کیوں اٹھایا! اصل یہ ہے
کہ عظمت اللہ خاں اور فرحت اللہ بیگ میں ان کو تشابہ ہوا، اللہ تعالیٰ عظمت اللہ خاں پر رحمت
اور فرحت اللہ بیگ کو عمر دراز عطا فرمائے،

س

بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق

(استدراک)

از

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی، پروفیسر عربی الہ آباد یونیورسٹی

۱۔ کاتب نے اکثر جگہ 'ناشتا' کا املا ہ سے کیا ہے جو سراسر غلط ہے۔ ص ۳۲۵ پر اخیر سطر میں اور ص ۳۲۶ پر چھٹی سطر میں 'ناشتا' لکھنا چاہیے تھا۔ ص ۳۲۶ کی دوسری اور اخیر سطریں یہ لفظ اردو کی واحد محرف حالت میں ہیں، اس لیے 'ناشتے' لکھنا چاہیے تھا۔ ہمارے ہاں اکثر لوگوں نے سمجھ رکھا ہے کہ الف اور مخفی ہ ایک دوسرے کے بدل ہیں، اس لیے ہماں جی میں آئے ہ لکھ ڈیا۔ جہاں چاہو الف لکھ لو۔ اسی ذیل میں 'شوربہ دار گوشت' (ص ۳۲۷) ہے۔ فارسی میں 'شوربہ دار' نہ ملے گا، کیونکہ لفظ 'شوربا' ہے، 'شوربہ' نہیں، 'شوربے' دار اردو ہے، اسے ہی سے لکھنا چاہیے اور اسی طرح 'تھانے دار'، 'ٹھیکے دار'، 'بوٹے دار' وغیرہ۔

آگے چل کے 'تاگہ کو' (ص ۳۳۱) اور 'کو نہ' (ص ۳۳۲) دکھائی دیا۔ ہ دونوں جگہ غلط ہے۔ 'تاگہ کو' اور 'کو نہ' چاہیے تھا۔ مخفی ہ صرف فارسی یا عربی لفظوں میں آسکتی ہے۔ ٹھیٹ ہندوستانی لفظوں میں الف اور محرف حالت میں سے چاہیے ہے۔

۲۔ اس کی تشریح کے لیے دیکھیے میر تقی میر اردو میں احوال اسم (رسالہ اردو، ج ۳) ص ۱۱۱ رسالہ ہندوستانی ۱۱۱ اور آگے۔

۲۔ فارسی میں 'ناشتا' کے معنی بلاشبہ اس بھوکے کے ہیں جس نے صبح سے کچھ نہ کھایا ہو، چنانچہ خاقانیؒ کہتا ہے:

دیو از خورش بہ ہیضہ و جشید ناشتا؛

مگر ہندستانوں نے 'ناشتا' شکتی کے ساتھ ساتھ ایرانیوں سے 'ناشتا' کر دن بھی سنا اور اُس میں کچھ تصرف کیے بغیر 'ناشتا' کرنا، بولنے لگے، "ناظم" ہرودیؒ کہتا ہے:

آناں کہ ناشتاے سر جوش می کنند مشوق را بر ہندہ در آغوش می کنند۔

مرزا غالب نے یہ شعر دیکھا ہوتا، تو اپنے شاگرد مرزا آفندہؒ کو یوں نہ لکھتے:

"جیسا کہ ہندی میں مشہور ہے، اُس نے ناشتا کیا یا نہیں؟"

جب 'ناشتا' کرنا فارسی محاورے کے مطابق ٹھہرا تو ناشتا کا ہندستانی مفہوم فارسی سے زیادہ دوہرایا رہتا۔

۳۔ اسی طرح ناہار شکتی، ناہار کر دن، 'نہار' کر دن، فارسی محاورے ہیں، مگر ہم یوں

لے چوکے ابتدا میں 'ناشتا' صفت ہی کے معنی رکھتا تھا، اُس پر تو بڑھا کر 'ناشتا' بنایا گیا اور 'ناشتا' شکتی اُس چیز کو کہا جو نہار نہ کھائی جائے، نہار کھانے والے کو 'ناشتا' شکتی کہیں گے۔ واپس ہرودیؒ کہتا ہے:

سینہ از داغ ناشتا شکتی است چاک تار دوزی گریبان است

۴۔ المتوفی ۱۰۸۰ ہجری، ۱۶۷۰ء مغل، حصہ ۲، ص ۱۷۰۔

۵۔ بطع گرسنہ چشم حیت، اندیشم کہ جز بہ نعمت جو تو نشکند ناہار۔ (عرفی)

شوم بہ جانب ہامون دشت پیام کہ تا کجا ز تو رانغیہ کسم ناہار۔ (زلالی)

گر بچو صبح صاف بود ہشتائے تو با قرص آفتاب توانی نہار کرد۔ (مخلص کاشی)

نہیں بولتے۔ پھر بھی کوئی اس خیال میں نہ رہے، کہ نہاری ہم ہی کھاتے ہیں۔ ایرانی بھی نہاری کھاتا ہے، میر محمد ہاشم بخیر کاشی نے کہا ہے:

می خوری خون جگر، سنجو، بخور

صبح، من ہم ایں نہاری خورہ ام۔

اس کھانے کو جو نہار منہ کھائیں، ایران میں قدیم زمانے میں بھی نہاری کہتے تھے۔ استاد فرخی کا شعر ہے:

من دوش بہ کت داشت من آن لطف بہتہ وز دولت او کردہ ام امر وز نہاری۔

اس نہاری کو نہارہ بھی کہتے ہیں، اور نہار سے نہاریدن مصدر بھی بن گیا ہے۔

۴۔ آہار فارسی اور سنسکرت دونوں میں غذا کو کہتے ہیں مگر اس کے متعلق صاحب بہران قاطع کا یہ استدلال شاعروں کے حسنِ تعلیل سے زیادہ وقت نہیں رکھتا کہ آہار غذا کو کہتے ہیں جو بدن کو تقویت کا باعث ہوتی ہے، اس لئے یوٹی کو بھی آہار کہنے لگے، جو کا غذا اور کپڑے کی قوت کو بڑھاتی ہے۔

۵۔ اس میں کیا کلام کہ سلف، (ناشتا) اور سلف (اگلے لوگ) دونوں ایک ہی ماد (سلف) سے نکلے ہیں، کیونکہ اس مادے کے معنی ہیں: پہلے (واقع) ہونا، مگر یہ کہنا کچھ بہت ٹھیک نہیں، کہ سلف سے سلف نکلا ہے۔

۶۔ رکابی اس مفہوم میں بھی، جو ہندوستان میں معروف ہے، فارسی میں موجود ہے:-

زفیش کردہ و زہ آفتابی زخوان اومہ نو یک رکابی۔ (سیلم)

سلف نہار خف نہار.... نہار یعنی نہاری است.... نہاری یعنی نہارہ باشد... نہاریدن... مصدر نہارست کہ چرے خوردن اندک باشد۔ (بہران)

۷۔ 'قلیہ' بلاشبہ عربی ہے۔ البتہ فارسی میں اگر کسی کی تشدید گر گئی (جیسے اور بھی بہتر سے لفظوں میں)۔ ایران میں یہ کھانا بہت پسند ہوا۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، بکری کی کلبجی اور دل فیہ کر کے گھی میں تلتے ہیں، تو اسے 'قلیہ' پوتی کہتے ہیں۔ یہی حُسْرُو الملوک کے نام سے مشہور ہے، شاہ اس لئے کہ جو تو عام لوگوں کا کھانا، پر ایسے رے کا کہ کبھی شاہی دسترخوان پہنچ جائے تو پائشا سلامت کو بھی پھر اس کی حسرت ہی رہے 'قلیہ' سُخْدِی اس سان کو کہتے ہیں جس میں گوشت اوگر دوں وغیرہ کی) چربی اور اندے ڈال کر پکاتے ہیں۔ نام سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ سُخْد کے رہنے والوں کی ایجاد ہے۔ 'قلیہ' از مزہ بُرْدِ اِیسی جگہ پر کہیں گے کہ کسی نے پوچھ گویا میں مبالغہ کر کے بات کا مزہ کھو دیا ہو۔ 'قلیہ' خوار کنا یہ ہے ایسے آدمی کی طرف جو رکیک اور ذلیل خدمتیں بجالا کر اپنے قلیہ روٹی کا سہارا کر لے۔ ہمارے ہاں قلیہ کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ 'قلیہ' روٹی کی جگہ تو رے روٹی کا سہارا کہیں گے۔ دیکھیے تھا تو ایک غیر زبان کا لفظ، پر فارسی میں کیسا گھر کر گیا۔

۸۔ 'قلیہ' کوئی کتا ہے فارسی ہے کوئی بھتا ہے عربی ہے، مگر حقیقت میں ترکی ہے اور یقینی مصدر ہے (قلیہ کرنا) ہمارے ہاں 'قلیہ' پلاؤ، تو پکتا ہے مگر شور بے دار قلیہ نہیں ہوتا۔ ایران میں 'قلیہ' شور با ہوتا ہے، جو ایک قسم شور بے ہی کی ہے۔

۹۔ 'قورنبی' ترکی ہے۔ ترکی مصدر 'قاورنبی' (یا قاورنبی) کے معنی ہیں، بھوننا، ملنا (یادام)

۱۰۔ 'پوت' کلبجی ہے۔ اس سے کہیں کوئی یہ نہ سمجھ لے کہ یہ وہی پُوت ہے جسے ہمارے ہاں 'سخت' جگر کہتے ہیں۔ ہاں، ایک بات ہو سکتی ہے: ہندوستانی میں 'انتڑیوں' وغیرہ کے لیے 'انتیں' پوتیں بولتے ہیں؛ جیسے ڈاکو نے اس کے پیٹ میں ایک بھالا ایسا مارا کہ پچا رے کی 'انتیں' پوتیں نکل پڑیں۔ اس 'پوتیں' کو اگر تاج محل نہ مانیں، تو یہ 'پوت' (کلبجی) کی جمع ہے، مطلب یہ کہ کلبجی اور اور چیزیں جو اس سبلی ہوئی ہیں جیسے دل پھیڑا وغیرہ

پر پکانا؛ قاوڑمہ؛ اس طرح پکائی ہوئی چیز۔ ترکی زبان میں طویل حرف علت نہیں ہوتے۔ اس لیے الف اور زبر میں، واو پیش میں، ہی اور زیر میں، مقدار کے لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ جہاں چاہیے زبر کی جگہ الف، پیش کی جگہ واو اور زیر کی جگہ ہی لکھے، اس طرح قاوڑمہ، قاوڑمہ، قاوڑمہ، ایک ہی لفظ کی کئی لکھاؤں ہیں۔ معنی اور تلفظ سب کے ایک ہیں۔ اسی سے ہمارا قاوڑمہ بنا ہے۔ فارسی لغت کی کتابوں میں قاوڑمہ نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے ایرانیوں نے قیہ ہی پر قناعت کی۔

۱۰۔ قیہ اور قورے پر ایک اور ترکی لفظ یاد آیا۔ قورغہ، اور قورغہ، پسلی کو کہتے ہیں، فارسی کے لغتوں میں یہ لفظ ایک قصبے کی تقریب میں آیا ہے۔ لکھا ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک غلام تھا، بہت ہی احمق۔ آقا نے ایک دن (شاید اس کی کسی تازہ بے وقوفی پر چھجلا کر) کہا کہ سب آدمیوں کے تو سات پسلیاں (ہفت قورغہ) ہوتی ہیں، مگر تیرے چھ ہی (شش قورغہ) ہیں؛ تو مر جائیگا۔ غلام یہ سن کر سخت پریشان ہوا اور اسی وہم میں بالآخر اُس کی جان گئی۔ اُس وقت سے احمق آدمی کو شش قورغہ کہنے لگے۔ چنانچہ شرف الدین شافعیؒ کا شعر ہے:

شش قورغہ غلام بھولی

کہ نہ گزرجی بود نہ کشمیری۔

سینے کے گوشت کے پارچے، پسلی کی ہڈیوں کے ٹکڑوں سمیت، ماہی توے میں تلیے جاتے ہیں۔ ان کو بھی قورغہ کہتے ہیں، جو ترکی کھانوں میں ایک لذیذ قسم کباب کی ہے۔ ہندستان میں اس قسم کے کباب کشمیریوں کے ہاں عام طور پر پکیتے ہیں اور وہ بھی اُن کو قورغہ ہی کہتے ہیں۔ البتہ نوکروں نے اُسے "قورگہ" بلکہ "قورگا" بنا لیا ہے۔ مخدومی مرتبج بہادر سپرو فرماتے تھے کہ استنبول میں انھیں یہ دیکھ کر حیرت ہوئی کہ وہاں بھی اس لذیذ کھانے کا نام اور مزا بالکل وہی ہے جو کشمیر میں۔

۱۱۔ 'شوربا' کو عربی مادے 'ش' و 'ب' سے ذرا بھی تعلق نہیں۔ 'شوربا' دو لفظوں 'شور' اور 'با' سے مل کر بنا ہے اور یہ دونوں فارسی اور ٹھیک فارسی ہیں۔ 'با' کے معنی محض کھانے کے ہیں، چاہے آتش ہو یا شور یا روتی۔ ایک نعتیہ قصیدے میں 'خاقانی' کہتا ہے:

چوں نوبت نبوت اور عرب زود

از جودی و اُحد صلوات آمدش صدا

بر خوان این جہاں نہ زوانگشت و نہک

ناخوردہ دست شسته ازیں بے نمک با

'بابے' گلوگیر اس کھانے کو کہتے ہیں جس سے پھندا بیٹھے یا جوا چھو جائے، 'خاقانی' ہی نے ایک اور جگہ کہا، غرض:

ازیں حریف گلو بر خُذر گزید، خُذر؛

وزیں بابے گلو گیر با نمود، بابا۔

جیسے اور لفظوں میں سے، 'بابا' میں سے بھی ابتدائی الف بعد کی زبان میں گر گیا۔ مرکب لفظوں میں 'با' آتا ہے یا اُس کا بدل 'وا' اور کبھی 'فا' اور 'پا' بھی۔ ملاحظہ ہو:

سلہ کلیات خاقانی کے نو کشور ہی چھاپے میں یہ شعر اس طرح ہے:

بر خوان آن جہاں زوانگشت و نہک نان خوردہ دست شسته ازیں بے نمک

اور 'آن' کا ایک نسخہ 'این'، 'زود' کا 'نزد' اور 'دُر' کا 'بُر' ہے۔ میں نے 'ایں' اور 'نزد' کو اختیار کیا ہے اور دوسرے مصرعے میں 'نان خوردہ' کو میں صحیح نہیں جانتا، 'نا خوردہ' چاہیے۔ شعر کا مطلب یہ ہے، کہ اس جہان کی لذتوں پر ہاتھ نہیں ڈالا اور اس دنیا کے بے نمک کھانے کو بے کھائے (اس سے) ہاتھ دھوئے۔ 'سلہ' یا 'وا' کی لکھم آتا ہے؛ مگر آتا ہے، جیسے حکیم سنائی کے اس شعر میں:

- (۱) آردوبا- حریرہ، جسے آردا یا بھی کہتے ہیں۔
- (۲) اسپید با، سپید و اجسے ماست با، بھی کہتے ہیں، ایک کھانا جو جوہی سے بنتا ہو۔
- (۳) بیا- بن یا کا مخفف۔
- (۴) برغت دا- برغت (خنگی پالک) کا آتش۔
- (۵) بن با- بن یا دن (یعنی جتہ الحضر) کا سالن۔
- (۶) بوبا- پہاڑی بکری کے گوشت کا سالن۔ (بو- پہاڑی بکری)۔
- (۷) پینڈوا، پینڈا- تازہ پنیر کا آتش۔ (پینڈا- تازہ پنیر یا دہی)۔
- (۸) خشک وا، خشک فا- روٹی جو بے خیر آٹے کی کچے، نان فطیر، یعنی چپاتی۔
- (۹) دوغ با- اسپید با- ماست وا۔
- (۱۰) زیر با، زیر وا- ہلدی پڑا شوربے دار سالن؛ کوئی سالن جس میں شوربا بہت ہو (زیر)۔
- ہم لوگ پینیا ڈھب ڈھب کہتے ہیں)۔
- (۱۱) زیرہ با- مرغ کا سالن جس میں زیرہ اور سرکہ پڑا ہو، اور عرفان اور مسالے بھی لے۔
- (۱۲) سرکہ با، سبکبا، سبکو با؛ گوشت، گیہوں کا دلیا، سرکہ اور خشک میوہ ڈال کر پکائے۔

گرت نزہت امی باید بہ صحرائے قناعت شو

کہ این جا باغ و باغستان خوان خوان و دژا۔

۱۷۹۰ (۱۷۹۰ء) - یہ کتاب مرزبان ابن رستم بن شترین نے چوتھی صدی ہجری میں بلوچستان کی بولی میں لکھی تھی۔ سعد الدین وراوینی نے ۱۲۲۷ھ سے پہلے اس کا ترجمہ عراقی فارسی میں کیا۔ دہشپ اور نتیجہ خیز کہانیوں کا مجموعہ ہے۔ یہاں ان میں سے ایک داستان طبایخ نادان (ص ۱۶۸-۱۶۹) ہے بحث ہو:

(۱۳) شِکْنَبَا (شکنبہ) یا شِکْنَبَا (شکنبہ) او کا مخفف (۱۴) او جھڑی، گیہوں کا دلیا اور سرکہ ڈال کر پکا تے ہیں۔

(۱۴) شوربا، شوروا۔ پکے ہوئے گوشت کا پانی۔

(۱۵) شیربا، شیروا؛ دو چیزوں کو کہتے ہیں: (۱) شیر برنج، (۲) دودھ کو دہی کی طرح جاکر اس پن خشک میوہ چھڑک دیتے ہیں اور کچھ دن رہنے دیتے ہیں، پھر کھاتے ہیں یعنی ایک قسم کا پنیر۔

(۱۶) غوربا، غورہ با، غورہ وا؛ گوشت میں کچے انگور ڈال کر پکا تے ہیں۔

ایک حکیم ایک ن کچھ لوگوں کے سامنے تقریر کر رہا تھا۔ حکمت کے بہت سے نکتے بیان کیے۔ او ایک موقع پر اعتدال کی فضیلت میں کہا کہ اگر چاروں خطیں: صفر، سودا، ملغم، خون، ٹھیک مقدار میں ملتی ہیں تو آدمی کا مزاج اپنی حالت پر رہتا ہے، اور اسی طرح آفتاب جب رنج میں اعتدال پر ہوتا ہے تو دن رات کے گھنٹے برابر برابر ہوتے ہیں۔ ایک باد چلی بھی کھڑا یہ تقریر سن رہا تھا، سمجھا کہ اعتدال سے مراد ہے چیزوں کی مقداروں کا برابر برابر ہونا۔ یہ سن کر

”برفت و دیگے زیرہ بابا ساخت و گوشت و زعفران و زیرہ نمک و آب و دیگر تو اہل

راستار است (یعنی برابر برابر) در و کر و۔ چون ہیرا دخت پیش استا د نہاد و ہر ہا

جہل خویش ظاہر گردانید۔“

اس قصے سے دو باتیں معلوم ہوئیں: (۱) ایران میں یہ کھانا چوتھی صدی میں بھی پکاتا تھا اور وہاں کا لفظ چوتھی نہیں تو چھٹی ساتویں صدی میں ضرور بولا جاتا تھا۔ (۲) زیرہ با میں گوشت اور زیرہ کے علاوہ زعفران اور اور مسالے بھی پڑتے تھے۔

۱۷ شِکْنَبَا اور شِکْنَبَا او جھڑی کو کہتے ہیں: شِکْنَبَا ایک شکل شِکْم کی ہے۔

۱۸ طبری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ کچے انگور کا سالن ایران میں ایک بہت پرانی چیز ہے

(۱۷) کدوبا۔ کد و کا سالن۔

(۱۸) کرنبا، (کرنب با، کا مخفف) کرم کھلے کا سالن۔

(۱۹) کشت با، حلیم (کشت جو کو کہتے ہیں اور پنیر کو بھی)۔

(۲۰) گندم با۔ گیہوں اور گوشت کا کچھڑا۔ حلیم۔

(۲۱) کیپا، گیپا۔ بکرے کی آنتوں کے ٹکڑوں کو دھو کر صاف کرتے ہیں، پھر ان میں گرنے کا قیمہ اور نمک مسالایا چاول میوہ وغیرہ بھر کر پکاتے ہیں۔ اس طرح کے کھانے کو اور بعضے میٹھے کھانوں کو بھی گیپا کہتے ہیں۔ اس میں پانچینا وہی با ہے۔ کی یا گی کی تحقیق نہیں۔

(۲۲) ماست با، ماست وا۔ اسپید با۔ دودھ با۔ اسی کو ماستا با، ماستا و غایامتا وہ بھی

(تاریخ طبری، لاندن، ج ۱، ص ۹۹۰)۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ بلخی کے فارسی ترجمے (نوکشوری) میں یہ حکایت کیوں کر حذف ہو گئی۔ اگر فارسی ترجمہ ہوتا تو غالباً اس میں 'غورہ با' کا لفظ بھی ملتا۔ حکایت اس سلسلے میں ہو کہ ہرمز (نوشیرواں کا بیٹا) رعایا کے حقوق کی حفاظت میں امیروں اور درباریوں کو کو بہت سخت سزائیں دیتا تھا۔ طبری کی روایت یہ ہے :-

”انگوروں کے کپکنے کی فصل تھی کہ ایک دن ہرمز گھوڑے پر سوار سا با با دامن کی طرح جا رہا تھا۔ راستے میں باغ اور تانستان پڑتے تھے۔ جو سوار بادشاہ کے ساتھ تھے ان میں سے ایک نے، یہ دیکھ کر کہ ایک تاک میں کچے انگور لٹک رہے ہیں، کچھ گچھے توڑ دیے اور ایک غلام کو جو اس کے ساتھ تھا دے کر کہا: ”ان کو گھر لے جاؤ۔ گوشت کے ساتھ پکا کر ان کا شوربا بنانا، آج کل بہت فائدے کی چیز ہے۔“ تانستان کا رکھوالا یہ دیکھ کر اس کی طرف آیا اور اسے پکڑ لیا اور زور سے چنچا۔ سوار اس سزا کا خیال کر کے، جو ہرمز اسے اس کی اس دست درازی پر دیتا، ایسا ڈرا کہ اپنی سونے کے کام کی مٹی جو اس وقت وہ لگائے تھا اتار کر باغبان کو ان ادھ کچرے انگوروں

کہتے ہیں یعنی ماست اور آب سے بنا ہوا۔

۲۳۔ نِسک بامکھانا جس میں مسور ڈال کر پکاتے ہیں۔

ان سب لفظوں میں جو ایک مشترک ٹکڑا پایا دوا ہے، اور کہیں کہیں پایا فابھی۔ اُسے

لغت نویسوں نے آتش کا ہم معنی بتایا ہے۔ مگر ایک لفظ ایسا بھی ہے جس میں یہ معنی ٹھیک نہیں بیٹھے۔ یعنی اَنگشت بام۔ اَنگشت وا۔ اَنگشت۔ کوئلے کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ کوئلے کا

آتش حریرہ یا سالن ایک بے معنی بات ہوگی، اُس روٹی کو اَنگشت واکہتے ہیں، جو کوئلے کی

آگ پرشکی گئی ہو۔ ایران کے عام دستور کے مطابق تنور میں نہ پکانی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا

کہ بانڈا وغیرہ کے معنی پکانے کے ہیں۔ چنانچہ ایک اور لفظ ہے نان بان، نان واجوانان پز

کا ہم معنی ہے یعنی روٹی پکانے والا، یہ وہی نان بانی ہے جسے ہمارے ہاں بھی سب جنوب

پہچانتے ہیں۔ صاحب بہادرم کا یہ خیال صحیح نہیں، کہ شاید یہ اصل میں نان وبائی تھا کثرت استعمال

لے ازلوان بابا باساختند (مرزبان نامہ ص ۲۷۷)۔

کے بدلے دی جو اُس نے اُس کے باغ سے توڑ لئے تھے، اور اسے غنیمت جانا کہ رکھوالے نے اسے قبول کر لیا۔

فردوسی نے اس واقعہ کو یوں لکھا ہے:

دژاں پس بہ پنجیر شد شہریار بیاورد ہر کس فراواں شکار۔

پسند نژاد سے وکند آورے رزے دید، در راہ، بار آورے

مرا سر ہمہ دژ پرا ز غورہ دید بفرمود تا کہ ترش در دوید۔

ازل خوشہ چند بہرید و برد بر ایوان و خواہی گش را سپرد۔

بیا د خداوند دژ در زمان بدیں مرو گفت: ای بد نہمان!

سے عطف کا واؤ گر گیا، بہار کے پیش رو مصنفوں نے 'نان' کے معنی خباز، اور 'نان پز' ہی لکھے ہیں۔ 'نان' با اسم فاعل ترکیبی ہے، جیسے خود 'نان پز' یا 'دل کش'، 'دل آزار' وغیرہ۔ ترکیب 'نگشت با' کی یہی ہے مگر اس میں معنی اسم مفعول کے ہیں، جیسے 'دلپذیر'، 'نشہ نشین'، 'مُسکَل خواں' (وہ لکھا وٹ جو مُسکَل سے پڑھی جا سکے)۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ 'با' اگر فعل ہے (جس سے اسم فاعل اور اسم مفعول بنتے

نگہبان این رزنہ بودی برینج، نہ دینار دادی بہار نہ گنج۔
چرا رنج نابردہ کردی تباہ؟ بنالم کنون از تو در پیش شاہ۔
سوار دلاور، زہیم نریان، بہ زودی کمر باز کرد از میان؛
بدو داد پُر مایہ زریں کمر، بہ ہر مہرہ در نشاندہ گہر۔
خداوند رز، چون کردید گفت کہ کردار بد چند باید نہفت؛
تو با شہر یار آشنائی مکن؛ خرنده نہ داری بہائی مکن۔
سپاسے نهم بر تو بریز کمر تو بے جانی، ار بشنود داد گرد۔
(شہنامہ، کلکتہ، ج ۴، ص ۱۸۰)

عہ افسوس ہی کہ فردوسی نے یہاں انگوروں کو خوان سالار (بابا و چچی) کے حوالے کر دیا کہ تھے کو مختصر کر دیا اگر کچے انگوروں کے سالن کی صفت جو سوار نے بتائی تھی بیان کرتا تو غور کیا تھا "غوربا" بھی شاہ ناموں آجاتا۔
ملہ غالباً اور لفظوں کے قیاس پر 'نان' یا 'کوگ' 'نان' بے بھی بولنے لگے۔ وہی آگے بڑھ کے 'نان' بانی ہو گیا۔
یہاں ہی نسبتی یا مصدری نہیں۔ البتہ 'نان' کے پیشے کو 'نانبائی' کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح 'دکان' 'نانبائی' کا ترجمہ ہوگا؛ 'دکان' جس میں روٹی پکتی اور کتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اردو میں (اور پشتو میں بھی) 'نان' بانی روٹی پکانے اور بیچنے والے کو کہتے ہیں۔

ملہ علامہ شہ قاسم مجنون زنگراں باری فکر * خطہ دیوانی ز بخیر چٹشکل خوانست۔ (صائب)

ہیں، تو اُس کا مصدر بُائیدن (یا بائتن) ہونا چاہیے، مگر ایسا کوئی مصدر نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تین بئید، بنیم کا بھی تو مصدر نہیں ہے۔ دیدن ایک دوسرے مادہ کا مصدر ہے جس کے امر اور مضارع صیغوں کا پتا نہیں۔ ہر زبان میں ایسا ہوتا ہے کہ ایک مدت گزر جانے پر کچھ لفظ ترک ہو جاتے ہیں (مترک) نہیں کہتا کہ وہ ہمارے شاعروں کا حصہ ہے)۔ ان میں سے بعضوں کے کچھ نشان باقی رہ جاتے ہیں، جو اکثر دوسرے لفظوں کے ساتھ مل کر پہچانے بھی جاتے کہ میتقل لفظ ہیں یا کبھی تھے۔ یہی حال اس بابا کا ہے جو کہیں کہیں دایا یا یا کی صورت میں بھی دکھائی دیتا ہے۔

اسی سلسلے کا ایک اور لفظ بادرچی ہے جسے لوگ عام طور پر فارسی نہیں جانتے یا کم سے کم جن معنوں میں وہ ہندوستان میں بولا جاتا ہے اُن کو غیر فارسی جانتے ہیں۔ نویں صدی ہجری کے ایک ایرانی شاعر آذری کا شعر ہے:

بجول قسمت ارزاق کند، شیر فلک را
بادرچی خوان تو زند نعرہ کہ "ناز و نیلہ"

اس ترکیب کی بحث پر یاد آتا کہ ہمارے اس زمانے کے مالکان تحریر کتاب کی لکھائی چھپائی کی صفت میں ایک نیا لفظ دیدہ زیب لکھا کرتے ہیں۔ یہاں زیب کا لفظ قیاس لغوی سے بہت دور ہے۔ سوا سرے کا جل کے شکل ہی سے کسی چیز کو دیدہ زیب کہہ سکتے ہیں۔

سہ نورالدین جلال حمزہ، آذری تخلص، اسفرائیں (خراسان) میں ستمہ ہجری میں پیدا ہوا بہت ذی علم تھا اور کئی تصنیفیں چھوڑیں۔ احمد شاہ بہمنی کے عہد میں ہندوستان آیا تھا، تھوڑے دن بعد خراسان واپس گیا اور وہیں ستمہ ہجری میں مرا۔

سہ بلی کو ناز و نکمہ کے پکارتے ہیں۔ یہاں شیر فلک کو اس طرح پکارتا ہے: گویا اُس کے نزدیک شیر بلی ہے۔

اس سے لغت نویسوں کے اس قول کی تائید ہوتی ہو کہ شاہی خاصے کے متمم اور چاشنی گیر کو باورچی کہتے تھے۔ پھر بھی بعض لغت نویسوں نے اس کے معنی 'طباخ'، 'مطبخ' یا آش پز' لکھے ہیں اور ہندستان میں یہ لفظ انھیں معنوں میں بولا جاتا ہو۔ اکثر لوگ خیال کرتے ہیں کہ کسی فارسی لفظ کا جو مفہوم ایران میں ہو وہی اُس کا حقیقی اور اصلی مفہوم ہے، مگر یہ خیال ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ بعضے لفظ ایسے ہیں کہ کئی سو برس ہوئے ہندستان میں اپنے اصلی معنوں میں رائج ہوئے اور اب تک بولے جاتے ہیں، مگر خود ایران میں اُن کا مفہوم بدل گیا۔ اس لیے یہ بات قیاس سے دور نہیں کہ باورچی ابتدا میں ایران میں بھی کھانا پکانے والے ہی کو کہتے ہوں۔

لفظ کے اشتقاق کو دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ تین ٹکڑے ہیں: 'با'، 'وز'، 'چی'۔ با کے معنی کھانا یا کھانا پکانا۔ اس لیے 'باوز' کے معنی ہوئے کھانا پکانے کے فن کا ماہر یا استاد جیسے سخنور، ہمنور، پیشہ ور، زخمہ ور، سودا ور۔ جب 'باوز' اسم فاعل ہو تو پھر 'چی' کا بڑھانا ضروری نہ تھا، لیکن زبان کے بولنے والوں کے ذہن میں جب کسی لفظ کا اشتقاق پوری طرح صاف نہیں ہوتا ہے تو اکثر ایسے حرف بڑھا دیے جاتے ہیں، جن کی حقیقت میں ضرورت نہیں ہوتی مگر جو مثال لفظوں کے قیاس پر زبان میں نہ صرف راہ پا جاتے ہیں، بلکہ صحت اور فصاحت کی سند بھی حاصل کر لیتے ہیں۔ یہاں ایک اور بات بھی ہے۔ 'باوز' ایک لفظ پہلے سے زبان میں موجود تھا جس کے معنی یقین کے ہیں۔ اس وجہ سے ضرورت تھی کہ دونوں میں فقرہ کے لئے ایک کی صورت کسی قدر بدل جائے۔

لے زخمہ، مضرب۔ زخمہ ور۔ ستارہ وغیرہ بجانے میں استاد، موسیقی کا ماہر۔ سودا ور۔ سوداگر۔ برہان میں اسے سوداؤ قرار دیا ہو، مگر یہ قیاس سے دور ہے۔ 'وز' بدل ہو کر 'کا'۔

ان سب باتوں کو ملا کر دیکھیے تو اس میں شبہ نہیں رہتا کہ "باورچی" کے معنی ابتدا میں 'پکانے والے' ہی کے تھے۔ کھانا پکھنے والے یا دُسترخان کے مہتمم، کے معنی بعد کو پیدا ہوئے اور غالباً ایک زمانے تک ساتھ ساتھ دونوں معنوں میں یہ لفظ استعمال ہوتا رہا۔ زبان کی بڑھتی ہوئی ضرورتوں سے "باورچی خانہ" بنا اور "باورچی گری" (یعنی کھانا پکانے کا فن یا خدمت)۔ "باورد" ایک جگہ کا نام ہے اور "باوردی" اُس کی طرف نسبت؛ مگر "باوردی" ایک کھانا بھی ہے جو آٹے سے بنتا ہی، یعنی ایک طرح کا حریرہ۔ اس کا یہ نام یا تو اس لئے ہو کہ باورد کے لوگ خاص طور پر اسے کھاتے ہوں گے، یا پھر وہی باؤس کا بھی ایک جز ہے۔ یقین کے ساتھ کچھ کتنا مشکل ہے۔

'با' کی ترکیب 'اے عربی میں دو تین لفظ ملتے ہیں: ذیرباج، سکباج، شورباج جو فارسی سے عربی میں آئے ہیں۔ عام خیال یہ کہ عربوں نے جب زیرِ باؤ وغیرہ کو اپنی زبان میں لیا تو ان کے آخر میں ایک ج اپنی طرف سے بڑھا کر بولنے لگے۔ یہ صحیح نہیں۔ تو تیار بھی تو عربی میں فارسی سے گیا، مگر اُسے کسی نے 'تو تیار' نہ بنایا۔ واقعہ اتنا ہی ہے کہ جہاں غیر زبان میں گ ہوتا ہے، وہاں عرب ج بوتا ہے۔ اسلامی زمانے کے آغاز تک بہت سے فارسی لفظوں کے آخر میں گ بولا جاتا تھا (جو آگے چل کے گر گیا)۔ ایسے فارسی لفظ جب عربوں نے سُنے تو گ کی جگہ ج بولے پس لُحویہ ج ثبوتِ اس بات کا کہ فارسی لفظ 'با' قبلِ اسلامی فارسی میں 'باگ' تھا اس 'مانے کی ایرانی زبانوں (پہلوی وغیرہ) میں گ تھا وہ اُس کو زیادہ پرانے زمانوں میں کہ تھا اس لفظ کی صورتِ قدیم فارسی میں 'باک' ٹھہرتی ہے۔ ب، پ، ت، و کا آپس میں بدل جانا بہت عام ہے، جیسا کہ خود ہائے مرکبات میں دیکھا گیا اور لفظوں میں بھی اکثر دیکھا جاتا ہے۔ اس لئے 'با' کی اصل 'باک' یا 'واک' ہونا چاہیے، یا پھر 'یاک'۔ 'یا' اور 'پ' 'چ' 'و' استہائیں و لہ بڑی کی گبری بولی میں آج بھی باورچی خانے کو 'پاک' و 'کے' کہتے ہیں۔

پاک کی شکل میں موجود ہو جس کے معنی ہیں پکتا ہوا یا پکاتا ہوا۔ آدستہ کی زبان میں اس کا مادہ پک ہو جس کے معنی ہیں پکانا؛ کسی چیز کو بال کر یا تور میں پکا کر یا تل کر کھانے کے لیے تیار کرنا؛ سنسکرت میں بھی اس مادے کی یہی صورت ہے اور یہ اور ہمارا پکنا، اصلاً ایک ہی لفظ ہے۔

۱۲۔ باورچی کا ذکر آیا، تو میدہ سالار کا بھی خیال آیا۔ روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں گیہوں کے آٹے کو دویا کئی بار چھانتے ہیں تو میدا ہو جاتا ہے (فارسی: میدہ)۔ اردو میں بہت عام ہے اور الف سے (یعنی کھینچ کے) بولا جاتا ہے۔ اس لیے الف ہی سے لکھنا بھی چاہیے؛ مگر لوگ ستم کرتے ہیں کہ مادہ لکھتے ہیں جو دوسرا ہی لفظ ہے۔ عربی میں ما اُس خوان کو کہیں گے جو کھانے سے پُر ہو۔ صرف کھانے کو بھی کہتے ہیں۔ جاہلی شاعروں کے کلام میں نہیں آیا ہے، مگر قرآن میں تو ایک سورت ہی المائدۃ ہے۔ پھر بھی یہ لفظ اصل میں عربی نہیں؛ حبشی زبان سے آیا ہے اور اُس میں ما مد ہے۔ عربی مادے م می دے اس لفظ کو تعلق نہیں۔ فارسی والے میدہ اور ما مدہ کو گڈا نہیں کرتے۔ میدہ سالار روٹی پکانے والے کو کہتے ہیں؛ مادہ سالار خاصے کے متمم یا چاشنی گیر کو۔

۱۳۔ کباب کی صورت ہی عربی نہیں، حقیقت بھی عربی ہے۔ کَبَّ کے معنی ہیں اوندھا کیا مگر اسی کے ساتھ لوٹا پوٹا؛ اٹا پٹا بھی۔ اور یہیں سے ہے کہ گوشت کو آگ پر الٹ پلٹ کرنے کے معنی پیدا ہوئے، چنانچہ کَبَّ کے معنی ہیں؛ گوشت کو کباب کیا۔ لسان العرب میں بہت کھول کر لکھ دیا ہے:

(۱) وَالْكَبَابُ الطَّيْبُ أَهْجَتْهُ وَالْفِعْلُ التَّكْبِيبُ... وَكَبَّتِ الْكَبَابُ عَمَلَهُ.

(۲) (الطباہجۃ فارسی معربہ ضرب من قلی اللحیہ - (جلد ۳، ص ۱۳۰)

اس کے بعد کوئی گنجائش شک کرنے کی نہیں رہتی۔

۱۴۔ کھانے، سب تو نہیں، جو سامنے تھے ہو چکے۔ ایک لذیذ چیز رہ گئی۔ اودھ کے قصبوں میں جھیل پکتے ہیں اور اودھ ہی میں کہیں کہیں ان کو شیرازے بھی کہتے ہیں۔ عربی میں پانی پھوٹے ہوئے وہی پانیہ کو شیراز کہتے ہیں اور حج و طرح پر آتی ہے شیرازینا شوارین۔ برہان قاطع میں لکھا ہے کہ بعضوں نے اس لفظ کو عربی بتایا ہے۔ عربی لغت کی کتابوں میں اسے فارسی بتایا ہے اور یہی صحیح ہے۔ فارسی میں علاوہ پیہ کے بعضی مٹھائیوں مرتبے اور اچار کو بھی کہتے ہیں۔ جھیل بھی میٹھی چیز ہے۔ معلوم نہیں ایران کی کس خاص مٹھائی کی مشابہت سے شیرازے نام پڑا۔

۱۵۔ قالین کی مختلف صورتوں کے بارے میں دو باتیں عرض کروں گا:

(۱) ق فارسی حرف نہیں ہے۔ عربی اور ترکی لفظوں کے ساتھ فارسی میں دخل ہو گیا مگر عام طور پر ایرانی اسے غ سے بدل دیتے ہیں۔ اس لئے آقا سے آغا ہوا، خالی سے خالی اور چل لگ کر خالچہ۔ (۲) فارسی کے بعض اسموں کی دو دو صورتیں ہیں: استی اور آستین، زمی اور زمین۔ اس قیاس پر لوگ عربی لفظ مکین کو کئی بھی بولنے لگے۔ چنانچہ اسدی نے اپنی فرہنگ لغت فوس میں لکھا ہے:

”مکی مکین باشد۔ خروسی گفت

اے سراپاے ممدنِ خرمیؔ چشم تو بردلم نہاد و تہکمیؔ۔

۱۶ تفصیل کے لیے دیکھیے ہندوستانی ج ۳، ص ۴۸۶، حاشیہ ۲۔ ۱۷ یہاں خرمی کو بلا تشدید پڑنا چاہیے۔ ۱۸ یعنی بنادہ۔

اسی قیاس پر قافی کی دوسری صورت 'قائلین' ہو گئی۔ یہاں 'ت' نسبت یا کسی اور معنی کے لئے فرض کرنا بجا نہ ہو گا۔

۱۶۔ 'شاگرد'۔ 'سعدی' کا ایک اور شعر بھی ہے :

زرش دیدم وزرع و شاگرد و خرت دے بے مروت چو بے بردخت
گر یہ لفظ تو بہت پرانا ہے۔ پہلی میں 'اشاکرت' تھا۔ 'اُس' سے قدیم ازمنی زبان میں
'پہنچ گیا تھا' 'اُس' کرت، 'مئے وہی' 'چلیا'۔

۱۷۔ 'راز' (= راج)۔ 'عسجدی' کا شعر مجھے یوں ملا :

بے کیے تیر ہمہ فاش کند رازِ حصاء در برو کردہ بود سنگ بجائے گلِ راز۔
ایک شعر حکیم سنائی کا بھی ہے :

جان بہ دانش کن مزین تا شوی زیبا از آنک

زیب کے گیر و عمارت بے نظام و ستِ راز۔

۱۸۔ 'مُستری' کے بارے میں ایک زمانے میں میرا بھی ایسا ہی کچھ خیال تھا، مگر وہ تو پرچا

نکلا : *Mestre*۔

۱۹۔ 'خُط' کے سلسلے میں یہ بات بھی کہنے کی ہے کہ 'خُطوطات' کا علم ریاضیات کی ایک

اہم شاخ ہے جس میں یہ اصطلاحیں عام ہیں : 'خُروطی قائم'، 'خُروطی مائل'، 'خُروطی مجتم'، 'خُروطی مُفترق'۔

۲۰۔ عربوں سے 'شاقول' سن کے ایرانیوں نے 'شاقول' کہا مگر اُسے زراہلکا کر کے 'شاقول'

بھی بولنے لگے اور 'شاقول' بھی۔ شاید اسی اخیر لفظ سے پشتو میں 'شاول' ہو گیا اور ہندوستانی

میں 'شاقول' اور 'سائل' ہوا۔ ہندوستانی میں زیادہ عام 'سائل' ہی۔ یہ سب کچھ ہوا مگر اصل کے

حفاظ سے 'شاقول' عربی نہیں بلکہ آرامی سے عربی میں آیا ہی۔ فاعول 'عربی وزن نہیں ہے'

گو کہ اس وزن پر بہت سے لفظ عربی میں استعمال ہوتے ہیں۔ آرامی زبان میں (جس کی سب سے اہم بولی سریانی ہے) فاعول اسم فاعل کا وزن ہے۔ چنانچہ اس وزن کے لفظوں اور ناموں کو عرب کے اہل لغت نے بالاتفاق دخل بتایا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا درست نہیں کہ شائد شتا قول ش سے نہ ہو بلکہ شتا قول ش سے ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ آرامی زبان میں یہ مادہ (ش ق ل) موجود ہے اور علاوہ شتا قول کے اور لفظ بھی اس مادے سے بنے ہیں۔ یہ بالکل سچی ہی بات ہے کہ ناطور کو کوئی ناطور سمجھ پہلا لفظ آرامی زبان میں موجود ہے اور اس کا وزن آرامی ہے، دوسرا عربی میں موجود نہیں اور وزن بھی عربی نہیں۔

اس وزن پر جو لفظ عربی میں ملتے ہیں ان کی تقسیم یوں ہو سکتی ہے:-

(۱) وہ لفظ جو آرامی ہیں اور آرامی سے عربی میں آئے۔

(۲) وہ لفظ جو کسی اور زبان (یونانی فارسی وغیرہ) سے آرامی میں آئے اور ان کا الحاق آرامی وزن فاعول سے ہو گیا اور اس آرامی صورت میں وہ عربی میں داخل ہوئے۔

(۳) وہ لفظ جن کو عربوں نے اس غیر عربی وزن کے قیاس پر خود بنالیا۔

اس لحاظ سے شتا قول پہلی شقیں میں پڑتا ہے۔ تیسری شقیں میں پان سات لفظوں کے زیادہ نہیں ہیں اور ان میں شتا قول ہرگز نہیں ہے۔

۲۱- اردو میں ذرا ایک نیا لفظ بنا۔ عربی ذرہ اسم ہے؛ وہ بھی اردو میں عام طور پر استعمال ہوتا ہے۔ اصل ذرا کی بھی اسی عربی ذرے سے ہے؛ مگر جب دونوں کے معنی جملہ دونوں کے استعمال کا محل جدا جدا، دونوں کے تلفظ میں فرق، اور سب سے بڑی بات یہ کہ عربی میں یہ نیا لفظ موجود نہیں، تو پھر اس کو ذال سے لکھنے پر بعض لوگوں کو کیوں اصرار ہے۔ جیسے صحیح سے اردو میں ایک دوسرا لفظ سہی نکلا:

”مُن تو سہی جاں میں ہے تیسرا فسانہ کیا“

یا جیسے مثال سے ایک نیا لفظ مُسَل بنا، ویسے ہی ذرّہ سے ذرّہ یہ جو نئے لفظ بنے ہیں ان کو سہی مُسَل اور ذرّہ لکھنا چاہیے۔

۲۲۔ فارسی میں چُلبُله، ہی اور چُلبُله۔ معنی ہیں:

مضطرب اور بے آرام؛ چنانچہ ظہیر فاریابی کہتا ہے:

اے زبورِ رای تو خورشید و مہ شد در حجاب

وے زبورِ دست تو ابر بہاری چُلبُله۔

ہندستانی چُلبُله کے معنی کچھ مختلف ہیں پھر بھی فارسی سے بہت قریب ایک

امکان یہ بھی ہے کہ ہندستانی لفظ بجائے خود پیدا ہوا ہو اور فارسی چُلبُله کا اثر اُس پر نہ پڑا ہو۔

۲۳۔ غُغض جب عربی لفظ نہیں، تو ص سے کیوں لکھا جائے؟ غُغض چاہیے۔ گُف

بھی بولتے ہیں۔ یہ سب اُسی گُز کے مختلف تلفظ ہیں۔ بنگال کے بعض مسلمان بزرگوں کو

نے غول مال بولتے سنا ہے۔ گول مال کی شاید تعریف فرمائی ہے۔ دور کیوں جانیے

خود ہمارے ہاں ایسے لوگ ابھی موجود ہیں جو بگیم کو ”بگیم“ اور کُفا غذا کو ”کُفا غذا“ بولتے ہیں۔

لُغَا جَدِج

عربی زبان کے اخبارات، رسائل، تصنیفات، اور بول چال میں ہزاروں نئے الفاظ

پیدا ہو گئے ہیں جن کے بغیر آج کل کی عربی زبان سمجھنا دشوار ہے، مصنف نے اس کتاب میں اس

قسم کے چار ہزار جدید عربی الفاظ کا لغت لکھا ہے، طبع سوم قیمت ۱۰۱، حجم ۱۰۱، صفحے،

”میسج“

ہمارے علم کی حقیقت

از

جناب مولانا عبدالباری صاحب مدنی استاذ فلسفہ و دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

(۲)

علم کے متعلق تین سوالات تھے، ہم کمان سے جانتے ہیں، (مبدیہ یا بدایت علم کا سوال) کیا جانتے ہیں، (ماہیت علم کا سوال) اور کمان تک جانتے ہیں، (ہنسی یا نہایت علم کا سوال) اور بالائیں دراصل صرف پہلے سوال کا جواب تھا، کہ ہمارے تمام انواع و اقسام کے معلومات و خیالات کا واحد سرچشمہ و ماخذ تجربہ اور محض تجربہ ہے، باقی دونوں کے جوابات پہلے ہی کے جواب سے از خود نکل آتے ہیں، اور اسی کی لازمی تفریعات ہیں،

جب ہمارے علم کا ماخذ و مبدیہ تجربہ اور صرف تجربہ ٹھہرا، تو ظاہر ہے کہ ہم جو کچھ بھی جانتے اور جان سکتے ہیں، وہ اسی حتی و تاہی تجربہ کے پیدا کردہ تصورات اور ان کے مابین ربط و توفیق یا تخالف و تضاد کا ادراک ہے، پس ہی ہمارے علم کی حقیقت و ماہیت ہے،

”علم اس کے سوا کچھ کو کچھ نہیں نظر آتا، کہ وہ ہمارے تصورات کے مابین ربط و توفیق یا تضاد و تخالف کا ادراک ہے، پس صرف اتنی ہی علم کی حقیقت ہے، جہاں یہ ادراک ہے علم ہے، اور جہاں نہیں ہے وہاں گو ہم و ہم، قیاس یا زعم سے کام لیں لیکن علم

ہمیشہ مفقود ہوتا ہے۔“

طہ سفیر تیارم باب ۱

غرض علم یا جاننا نام ہے مختلف تصورات کے مابین توافقی یا عدم توافقی کے ادراک کا اس ادراک کے باعتبار یقین تین مراتب ہیں،

۱۔ یا تو یہ ادراک دو تصورات کے مابین بالذات و بلا واسطہ ہوگا، اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ بالکل قطعی اور یقینی ہوتا ہے، شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں رکھتا، اس کو ہم چلاتی (بدیسی) علم کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس میں ذہن کو ثبوت و تحقیق کی کوئی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی، بلکہ یہ صداقت کا اسی طرح ادراک کر لیتا ہے جس طرح آنکھ روشنی کا، ذہن کو صرف اس کی طرف تفت ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، اور وہ ادراک کر لیتا ہے، کہ مثلاً سفید سیانہ نہیں ہے، دائرہ مثلث نہیں ہے، تین دوسے زیادہ، اور ایک دوس کے مساوی ہے، اس طرح کی صداقتوں کو ذہن تصورات پر نظر پڑتے ہی محض وجداتا، بلا کسی مزید تصور کی وساطت کے پالیتا ہے، خود ہم کو اپنے وجود کا علم بھی اسی طرح بدایتہ و وجداناً حاصل ہے، اگر ہم اپنی ذات یا روح کی ابجد الطبیعیاتی حقیقت و ماہیت سے آگاہ نہ ہوں، لیکن نفس اس کے وجود کے کوئی کسی ثبوت کی ضرورت نہیں ہوتی،

کیونکہ ہمارے لئے کوئی چیز خود ہمارے وجود سے زیادہ بدیسی نہیں ہو سکتی.....
اگر میں تمام چیزوں میں شگ کر دوں، تو بھی خود یہ شک چکواپنے وجود کے ادراک پر مضطر کر دے گا، اور خود اس میں شک کی کوئی صورت نہ ہوگی.....
اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کرتا ہوں، تو جس یقین کے ساتھ میں شک کو جانتا ہوں، اسی یقین کے ساتھ اس کا ادراک رکھتا ہوں، کہ کوئی چیز شک

کرنے والی ہے،

یہ وہی ویکارٹ کا استدلال ہے کہ

”میں سوچتا ہوں اس لئے میں ہوں“

۲۔ دوسرا مرتبہ علم یقین کا برہانی ہے، جس میں ہم دو تصورات کے مابین جو تعلق ہے اس

کو کسی اور تصویر یا تصورات کی وساطت سے جانتے یا پاتے ہیں، جب ذہن براہ راست دُ
تصوّرات کے مولد نہ سے ان کے توافقی یا عدم توافقی کا فیصلہ نہیں کر سکتا، تو دیگر تصوّرات

کی دساعت سے کام لیتا ہے، اسی کو ہم استدلال کہتے ہیں، اور جو درمیان فی تصورات اس دساعت کا کام دیتے ہیں، ان کو ثبوت کہلاتا ہے، یہ ثبوتی علم کو یقینی ہوتا ہے، اسکی شہادت نہ اتنی صاف

دروشن ہوتی ہے، نہ ذہن اسکو اتنی جلد قبول کرتا ہے، جتنا وجدانی علم کو دوسرا فرق یہ ہوتا ہے، کہ اگرچہ برہانی علم میں بھی دیگر تصورات کی وساطت کے بعد توافقی یا عدم توافقی کا ادراک

شک و شبہ سے نکل جاتا ہے، لیکن اس کے قبل شبہ رہتا ہے، جو وجدانی علم میں نہیں ہو سکتا۔
وجود باری کا علم لاک کے نزدیک ہم کو رہنا حاصل ہے، نظم عالم کے علاوہ اور اس سے

بڑھ کر خود ہم کو اپنے اور اپنی طاقتوں کے وجود کے لئے ایک عظیم و قدیر ذات کو ماننا پڑتا ہے، گو ہم اس کے صفات کا احاطہ نہیں کر سکتے، لیکن جب ہم اپنی اُس انفرادی ذات کی تحسین کرتے

ہیں جس کا علم و اذعان (حسیا کہ ابھی اوپر معلوم ہو چکا) بلا شائبہ شک و شبہ و جہاں حاصل ہے تو وہ لازماً اپنے مادرِ اکی اور ذات کی محتاج معلوم ہوتی ہے،

یہ ثابت کرنے کے لئے کہ ہم کو خدا کا علم یقین حاصل ہو سکتا ہے، اور کیسے ہو سکتا ہے،

میں سمجھتا ہوں کہ ہم کو خود اپنی ذات اور اس غیر شکوک علم سے آگے جانے کی ضرورت نہیں کہ ہم خود ہیں، انسان قطعاً جانتا ہے کہ وہ موجود ہے، اور یہ کہ وہ کوئی شے ہے دوسری طرف یہ بھی وجداً و بداہتاً جانتا ہے کہ کسی شے کی نسبت یہ سمجھنا کہ وہ محض لاشے سے پیدا ہو سکتی ہے، ایسا ہی ہے، جیسے لاشے کو دو قانوں اور لاشے کے برابر قرار دینا۔

لہذا اگر میں ہوں تو میرا کوئی نہ کوئی پیدا کرنے والا بھی ضرور ہے، اور جس چیز کی کوئی ابتداء ہو اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا کرنے والا یا خالق ہونا لازمی ہے، اور بالآخر اس خالق کو ازلی بھی ہونا چاہئے، اس لئے کہ جو چیز ازل سے نہ ہو گی، اس کی کوئی نہ کوئی ابتدا ہو گی، جسکو لازماً کسی اور شے کا آفریدہ ہونا پڑے گا۔

پھر انسان اپنے اندر علم و ادراک بھی پاتا ہے جس سے ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے کہ ہماری خالق صرف کوئی چیز ہی نہیں بلکہ کوئی علم و ادراک والی ذات ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ایک زمانہ ایسا تھا کہ کوئی عالم و مدبر کہ ذات نہ تھی، اور وہ ازلی ذات قطعاً ہم و ادراک سے خالی تھی، تو میرا جواب یہ ہے کہ پھر ایسی صورت میں کبھی علم کا وجود نہیں ہو سکتا تھا، جو چیزیں علم سے قطعاً خالی ہیں، اور بلا کسی ادراک کے اندھے پن کے ساتھ عمل کرتی ہیں، ان کے لئے علم و ادراک والی ذات کا پیدا کرنا ایسا ہی ناممکن ہے، جیسے کوئی مثلث اپنے تین زاویوں کو دو قانوں سے بڑا بنا دے، کیونکہ بے حس مادہ کے تصور کے یہ ایسا ہی منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر ادراک و حس پیدا کر لے سکتا ہے، جیسا مثلث کے تصور کے یہ منافی ہے، کہ وہ اپنے اندر

لے و لے خدا صبح بخیر سفر چارم جلد پنجم،

قانون سے بڑے زاویے بنا سکتا ہے،

ماحصل یہ کہ جس طرح ہم کو خود اپنی ذات کے وجود کا علم بلاریب و شک و جہانا حاصل ہے، اسی طرح جب ہم اس ذات کو سامنے رکھ کر اور اس کے تصور کی وساطت سے اس کے خالق کا پتہ لگانا چاہتے ہیں، تو برہانا اس کا قطعی و یقینی علم حاصل ہو جاتا ہے، کہ وہ ایک ازلی عظیم و قدیر ذات ہے، اور یہی خدا ہے،

”میرے نزدیک یہ ایک واضح بات ہے، کہ ہم کو ہر اُس شے سے زیادہ خدا کے وجود کا یقینی علم حاصل ہے، جو ہمارے حواس کے لئے براہ راست منکشف نہیں ہے، نہیں بلکہ میں کہہ سکتا ہوں، کہ ہم خدا کا موجود ہونا، اس سے زیادہ یقین کے ساتھ جان سکتے ہیں، جتنا کسی اور چیز کا اپنے سے باہر موجود ہونا۔“

۳۔ تیسرا درجہ حقی یا فطنی علم کا ہے، جس میں آدمی حق کے ذریعہ جزئی اشیاء کا ادراک کرتا، اور کائنات مادی کا علم حاصل کرتا ہے، گو یہ علم وجود ذات اور وجود باری کا ایسا یقینی و قطعی نہیں، تاہم ظن غالب اس کے وجود ہی کا ہے، اور عملاً اس کا پایا جانا یقینی معلوم ہوتا ہے، اگرچہ براہ راست ہم کو صرف اپنے تصورات کا علم حاصل ہے، اور موجودات خارجی کا علم حتی تصورات کی وساطت ہی سے حاصل ہو سکتا ہے، اور اس لئے لازماً ہمارا علم صرف اسی حد تک درست ہو سکتا ہے، جس حد تک کہ ان تصورات اور حقائق اشیاء میں موافقت ہو، اور ایسا نہیں ہے، کہ ہمارے پاس اس کا سرے سے کوئی معیار ہی نہ ہو، کہ ہمارے تصورات خود اشیاء کے موافق ہیں یا نہیں، ہمارا بیضہ تصورات یقیناً حقائق خارجی کے مطابق ہوتے ہیں، کیونکہ بغیر حواس کی وساطت کے ذہن ان کو خود کسی طرح نہیں بنا سکتا، (جیسے کہ پیدائشی اندھے) لہذا معلوم ہوا کہ یہ محض ہمارا

تخیل کا افسانہ نہیں، بلکہ خارج از ذہن اشیاء کی قدرتی اور باقاعدہ پیداوار ہیں، بیرونی اشیاء کی وقعت کا مزید ثبوت یہ امر بھی ہے، کہ واقعی جس سے جو تصور حاصل ہوتا ہے، اور حافظہ میں اس کا جو احاطہ کیا جاتا ہے، ان دونوں میں بہت فرق ہوتا ہے، اور جلدت یا الم واقعی جس کی صورت میں ہوتا ہے، وہ محض اس کے اعادہ میں جب کہ بیرونی اشیاء غائب ہوتی ہیں، نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ہمارے حواس ایک دوسرے کی توثیق کرتے ہیں، جو شخص آگ دیکھ رہا ہے، اس کو اگر اس کے واقعی اور خارجی وجود کی نسبت شبہ ہو، اور جاننا چاہتا ہو کہ یہ محض اس کا وہم نہیں، تو وہ اس میں اپنا ہاتھ ڈال کر اطمینان کر سکتا ہے، اس سے جو تکلیف ہوگی، وہ محض تصور یا وہم سے نہیں ہو سکتی تھی۔ اس طرح کم و بیش مختلف مراتب یقین کے ساتھ ہم کو سب سے زیادہ یقینی طور پر بلا شک و شبہ کی گنجائش کے پہلے خود اپنی ذات کا یقین حاصل ہے، اس کے بعد ذات باری یا خدا کا، اور اسکے بعد اپنے باہر کی کائنات مادی کا باقی سارے انسانی معلومات و خیالات اسی شدت کے کنکری کسی زاویہ سے تعلق رکھتے ہیں،

جب ہمارے علم کی حقیقت یہ ٹھہری کہ وہ فقط ہمارے تصورات کے مابین کسی ربط یا عدم ربط کے ادراک کا نام ہے، اور یہ تصورات تمام تر ہمارے تجربہ کے تابع ہیں، تو اب تیسرے سوال کا جواب کہ ہم کتنا تک جانتے ہیں، یعنی ہمارے علم کی حدود رسائی کتنا تک ہو؟ اسکے سوا کیا ہو سکتا ہے، کہ بس جہاں تک ہمارے تجربات و تصورات کی رسائی ہے، جس چیز کی نسبت نہ ہم کوئی تجربہ رکھتے ہیں، نہ کوئی تصور قائم کر سکتے ہیں، اسکی نسبت کوئی علم و یقین بھی نہیں حاصل کر سکتے ہیں جس طرح اجسام کی دنیا میں ہم اپنے اندر سے اور اپنی کسی طاقت سے جسم کا ایک ذرہ

لے دیر (تاریخ فلسفہ) بحوالہ سفر حجاب م باب ۱۱

بھی خلق نہیں کر سکتے، مرنے ان میں الٹ پھیر یا ترکیب و تحلیل کر سکتے ہیں، اسی طرح علم کی دنیا میں اگر تجربہ کی روشنی تصورات نہ بخشنے، تو ہمارا ذہن محض ایک تاریک کمرہ ہو گا، خود اپنے اندر نہ ہم کوئی تصور رکھتے ہیں، اور نہ خلق کر سکتے ہیں، غرض جہاں تجربہ و تصور نہیں، وہاں علم و یقین بھی نہیں، زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہہ کر جہاں تجربہ نہیں، وہاں تصورات نہیں، جہاں سرے سے تصورات ہی نہیں، وہاں ان کے مابین توافقی و عدم توافقی کا ادراک کہاں سے ہو سکتا ہے،

اس کے بعد اولاً تو ہمارا تجربہ، اور لازماً اس تجربہ سے حاصل شدہ تصورات نہایت محدود و پھراں تصورات میں بھی بہترے ایسے ہیں جن کے باہمی تعلقات کی تیسک پہنچنے کا ہم دعویٰ نہیں کر سکتے، نہ ان کے توافقی و عدم توافقی کا علم حاصل ہے، مثلاً ہم نہیں بتا سکتے کہ دنگ و بو، مزہ و غیرہ صفات ثنائی میں باہم یا ان کا صفاتِ اولیہ سے کیا تعلق دربط ہے، اسی طرح ہم نہیں جانتے، اور نہ شاید جان سکتے ہیں، کہ مادہ و فکر یا نفس و جسم کے تصورات کی ماہیت یا ان کا ماہیاتی ربط کیا ہے،

ہم مادہ و فکر کے تصورات رکھتے ہیں، لیکن یہ جانتا کبھی ممکن نہ ہو گا، کہ آیا کوئی محض مادی شے سوچتی، اور فکر کرتی ہے یا نہیں، بغیر وحی کے محض اپنے تصورات پر غور کر کے یہ معلوم کرنا ناممکن ہے، کہ قدرتِ مطلقہ نے بعض نظاماتِ مادہ کو موزوں بنا کر فکر و ادراک کی طاقت نہیں بخشی ہے، یا اس کے برخلاف، ایسے موزوں مادہ کے ساتھ ایک ذہنی فکر غیر مادی

جو ہر کمزور مادہ و واسطہ بنین کر دیا ہے، نفسِ تصورات کی مدد تک ہمارے لئے یہ کچھ زیادہ بید از فہم نہیں، کہ اگر خدا چاہے، تو وہ مادہ میں فکر کی ایک قوت کا اضافہ فرما دیکتا ہے بہ نسبت اس کے کہ وہ ایک جوہر کا اضافہ کرے، جو فکر کی قوت رکھتا ہو،..... کیونکہ اس

میں کوئی تناقض جھکونہیں نظر آتا، کہ اولین ازلی ذہنی فکر ہستی، اگر چاہے، بے حس مخلوقِ مادی کے بعض نظامات کو، موزوں ترکیب کے ساتھ کچھ حس و ادراک اور فکر عطا کر دے،

گو جیسا کہ میں ثابت کر چکا ہوں، (سفر چارم باب) خود مادہ کو (جو اپنی ذات ہی میں حق و فکر سے خالی ہے) یہ آئین ازلی صاحبِ فکر ہستی فرض کرنا کسی طرح متناقض سے کم نہیں، بات یہ ہے کہ میرے نزدیک یہ بحث ہی ایسی ہے، جو ہمارے علم کی رسائی سے خارج ہے، جو شخص اسکی پیچیدگی پر بے تصبی سے غور کرے گا، وہ روح کی مادیت یا غیر مادیت کسی مفروضہ کا بھی قطعی فیصلہ کرنے کے قابل اپنی عقل کو نہ پائے گا، ہر مفروضہ کی شکلات اس کو دوسرے کی طرف ڈھکیلنا چاہیں گی، بعض لوگ یہ ظلم کرتے ہیں، کہ ایک مفروضہ میں کوئی ناقابلِ تصورات پاکر جلد بازی سے مخالفت مفروضہ کی طرف پھیلے جاتے ہیں، گو ایک منصف مزاج کے لئے وہ بھی پہلے ہی کی طرح ناقابلِ فہم ہوتا ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ اسی طرح کے جتنے فلسفیانہ و مابعد الطبیعیاتی مسائل ہیں، اگر وحی کا سہارا نہ ہو، تو انسان محض اپنی عقل سے قطعاً کسی درجہ کے بھی یقین تک ان میں نہیں پہنچ سکتا،

مگر لاگ کا مقصد اس سے ہمارے علم و دانش کی تحقیر نہیں، بلکہ صرف تجدید ہے، یعنی ہمارے عقل و فہم کی قوتیں جن چیزوں کے لئے اور جس حد تک فہم و ادراک کے قابل ہیں، انہی چیزوں کیلئے اور اسی حد تک ان کو محدود رکھنا چاہئے، اگر تم کان سے دیکھنا چاہو، تو کان کا نقص نہیں، وہ تو سننے کے لئے ہے، اور آوازوں کے علاوہ کوئی اور علم و ادراک نہیں دیکھتا، اسی طرح اگر تم ذہن سے لوہے کے چنے چباننا چاہو، اور تمہارے ذہن ہی ٹوٹ جائیں، تو ذہنوں کا قصور نہیں، وہ تو فقط تمہاری جسمانی پرورش کے لائق جو غذاؤں ہوں، ان کی چکی ہیں، نہ کہ لوہا پیسنے کی مشین، اگر تم اپنے علم کی تکی اور جہل کی تار کی کو بیشِ نظر رکھیں، جو ہمارے علم سے بے انتہا زیادہ ہے، تو اس کو بہت سے نزاعات کے خاتمے، اور مفید علم کی ترقی میں مدد مل سکتی ہے۔

لے فیضاتِ فہم انسانی، سفر چارم باب

بشرطیکہ یہ معلوم کرنے کے بعد کہ ہم کہاں تک صاف و واضح تصورات رکھتے ہیں، اپنے خیالات کو انہی چیزوں پر غور و فکر میں محدود کر دیں، جو ہماری فہم کی دسترس میں ہیں اور اس سے آگے اچھا تاریکی میں (جہاں نہ ہمارے پاس دیکھنے کے لئے آنکھیں ہیں نہ ادراک کی قوتیں) محض اسی زعم میں نہ گھسیں، کہ ہماری فہم سے کوئی چیز ماوراء نہیں ہے۔

نظریہ علم کے متعلق لاک کے خیالات اور فلسفہ کو جو اسکی کتاب فہم انسانی کے کئی سو صفحات پر پھیلے ہوئے ہیں، سطور بالا میں معمولی تشریحات کے ساتھ تاہم امکان اُسی کے الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے، رد و قبول سے تعارض نہیں کیا گیا ہے، اور گوان خیالات میں نظر و تنقید کی بہت گنجائش ہے، جس پر بعد کے فلاسفہ نے اپنے فلسفوں کی بڑی بڑی عمارتیں کھڑی کر دی ہیں، تاہم تین نتائج لاک کی تحقیقات کے ایسے نکلتے ہیں، جن پر نہ صرف فلسفہ کی عمارتیں کھڑی ہیں اور جدید فلسفہ کی ساری تاریخی ان ہی کے رجحانات و تفریعات سے بھری ہے، بلکہ تعصب سے پاک انصاف پسند اہل فکر کے لئے ان سے گریز کی راہ مشکل ہے،

اوشاید انکے ناگزیر ہونے ہی کی بنا پر بلا انقطاع بعد کے تین اکابر فلاسفہ نے اپنے اپنے فلسفہ کی تان یکے बाद دیگر سے انہی پر توڑی، برکھے نے لاک کی منطق سے تصویریت کا نتیجہ نکالا، ہیوم نے دونوں سے امتیازیت کا، اور کانت نے مقدمات ثلاثہ کی تکمیل سے انتقادیت کا، دراصل تینوں نتائج غیر منفک اور ایک دوسرے کی محض تفریع ہیں، ساتھ ہی صرف جدید فلسفہ کی ہی نہیں بلکہ سارے فلسفہ کی سب سے قیمتی کمائی ہیں،

کامل تصویریت تک پہنچنے سے خود لاک کی نظر خدا جانے کیسے چوک گئی، کہ اس نے صفات

میں اولیٰ و ثانوی کی ایک بے بنیاد تفریق قبول کر کے اولیٰ کے خارج از ذہن ہونے کا دعویٰ کر ڈالے۔ درجہ اول سے اس نے صفات ثانویہ کو ذہنی قرار دیا ہے، وہی صفات اولیٰ میں ملتی ہیں اور برکتے یہی کر کے لاک کی ناقص تصوریت کو کامل کر دیا، اس کے علاوہ تصوریت کی راہ میں ایک بڑا پتھر فلاسفہ کا وہ بیوی لیا جو ہر تھا جس کو وہ اعراض و صفات کا محل قرار دیتے تھے، اس کو لاک نے جس طرح محض اسم بے معنی اور فرضی شے ثابت کیا، اس کو تم ادھر دیکھ چکے، اس کے نزدیک اس جو ہر یا حقیقت خارجی کی حقیقت مجموعہ صفات کے سوا کچھ نہیں، اور صفات خواہ اولیٰ ہوں خواہ ثانوی کسی کا براہ راست علم نہیں، سب کے علم کا واحد ذریعہ خود ہمارے ہی تصورات ہیں، جو ظاہر ہے، کہ ہمارے ذہن کے علاوہ کمال پائے جاسکتے ہیں،

جب ذہن اپنے تمام خیالات و استدلالات میں محض اپنے تصورات کے سوا اور کوئی شے براہ راست نہیں رکھتا، اور صرف ان ہی تصورات کے متعلق سوچتا یا سوچ سکتا ہے، تو ظاہر ہے کہ ہمارا علم صرف ان تصورات ہی سے آشنا ہے۔

انسانی علم اور معلومات کے خالص تصوری یا ذہنی ہونے کا اس سے بڑھ کر واضح اعلان کیا جوسکتا ہے، اور یہی اعلان دراصل تصوریت کی فتح کا اعلان ہے،

اور اس سے لازماً کائنات خارجی کی موجودیت و حقیقت کے متعلق طرح طرح کے شکوک و شبہات رد نہا ہوتے ہیں جن سے خواہ مخواہ ارتیاسیت کا نتیجہ نکالنا پڑتا ہے، اور جس کو برکتے کی تصوریت کے بعد ہی ہیوم نے کھول دیا، خود لاک کو اس نتیجہ کا اتنا اندیشہ تھا، کہ اسکی تردید میں نہ صرف آواز نہایت پست ہے، بلکہ بالآخر ایک محض مناظرانہ الزامی جواب میں پناہ لینی پڑی،

ہم کو اپنی ذات سے باہر اشیا کے وجود کی جو اطلاع اس کے ذریعہ ملتی ہے، گو وہ اتنی

یقینی نہ ہو، جتنا ہمارا وجدانی علم زیادہ استدلالی نتائج جو ہم خود اپنے ذہن کے واضح و تجربی تصورات کے متعلق چاہل کرتے ہیں، تاہم یہ بھی ایک ایسا یقین ہے، جو علم کے نام کا مستحق ہے، اگر ہم اپنے کو اس یقین پر مائل پاتے ہیں، کہ ہمارے ذہنی قوی ان اشیاء کے وجود کی صحیح اطلاع دیتے ہیں، جو ان کو متاثر کرتی ہیں، تو اس کو بے بنیاد یقین نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ میرے خیال میں اتنا شک وارتیابی کوئی شخص نہیں ہو سکتا، کہ ان چیزوں کے وجود میں شک کرے جن کو دیکھتا اور محسوس کرتا ہے، یا جو شخص اس درجہ شک کر سکتا ہے، وہ اپنی جگہ کچھ خیال کرے (لیکن کم از کم مجھ سے بحث نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کا بھی ہرگز یقین نہیں کر سکتا، کہ بس اس کے خیالات کے خلاف کوئی بات کہہ رہا ہوں۔“

اس کے علاوہ ہیوم نے اپنی اربتائیت کو علاقہ علت و معلول یا نظریہ تعلیل میں جس حد تک پہنچایا ہے، اس کا بھی نہایت واضح اعتراف و بیان خود لاک کے ہاں ایسا موجود ہے، کہ ہیوم کا سدا فلسفہ علیت ہی کی شرح قرار دیا جاسکتی ہے،

”اشیاء جہان تک ہمارا مشاہدہ جاتا ہے، باقاعدگی کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں، جس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ وہ ایک قانون کے تحت عمل کرتی ہیں، مگر ایسا قانون جس کو ہم جانتے نہیں، لہذا کوئی یسائی کے ساتھ عمل کرتے، اور نتائج ان سے مسلسل ظاہر ہوتے ہیں، تاہم ان کے باہمی ربط و انحصار کا ہم اپنے تصورات میں کوئی پرت نہیں چلا سکتے، ہکو ان کا محض ایک تجربی علم حاصل ہوتا ہے۔“

لیکن اس اربتائیت سے صحیح ترین اور مفید ترین جو نتیجہ نکل سکتا تھا، وہ علم کی محدودیت کا تھا، اور گو اسی نتیجہ کی منطقی تکمیل کا پورا حق ہیوم کے جانشین کانت نے ادا کیا، مگر خود لاک نے

اپنی ساری بحث و کاوش کا جو مدعا و منتہی قرار دیا ہے، وہ دراصل صرف یہی ایک نتیجہ ہے، بلکہ جیسا ابھی کہا جا چکا، سارے فلسفہ کی کدو کاوش کا اگر کوئی عملی فائدہ یا صحیح نتیجہ نکالا جاسکتا ہے، تو وہ بھی صرف یہی ہے، لہذا اس کو ذرا غور سے خود لاک کی زبان سے اچھی طرح سن لینا چاہئے اس موقع پر جی ایچ، لیوس نے اپنی سوانحی تاریخ فلسفہ میں (ص ۶۱ تا ص ۶۲) جو طویل اقتباس درج کیا ہے، اس کو نقل کئے بغیر نہیں رہا جاتا،

”فہم کی ماہیت و نوعیت کی اس تحقیق سے اگر میں اسکی قوتوں کو معلوم کر سکوں کہ وہ کما پہنچتی ہیں، کن چیزوں کے لئے کس حد تک وہ مناسب ہیں، اور کمان وہ ناکام رہتی ہیں تو میں سمجھتا ہوں کہ انسان کے ذہن کیلئے جو ہر شے میں گھسنا ہے، اس لحاظ سے مفید ہو گا، کہ ایسی چیزوں میں دخل دینے کے متعلق جو اسکی گرفت سے باہر ہیں، زیادہ متناظر ہو کر اپنی رسائی کی انتہا پر ٹھہر جائے، اور ایسی چیزوں کی نسبت اپنے جہل پر خاموش بیٹھ جائے جو تحقیق کے بعد ہماری قابلیتوں کی رسائی سے ماورائے ثابت ہوں۔“

”ہم کہ اپنے ذہن کی تنگی کے متعلق کچھ زیادہ وجہ شکایت نہ ہوگی، بشرطیکہ ہم اس کو ان چیزوں میں استعمال کریں، جو ہمارے کام کی ہیں، کیونکہ ان کے قابل وہ پوری طرح ہو اور اگر ہم محض اسلئے اپنے علم کی منافع و فوائد کی ناقدری کریں، اور اسی کو ان معاہدہ ترقی دینے میں غفلت برتیں، جن کے لئے یہ ہم کو دیا گیا تھا، کہ کچھ چیزیں اسکی دسترس کو باہر ہیں، تو یہ ایک ناقابلِ عفو اور ساتھ ہی طفلانہ ضد ہوگی، اور کسی کا ہل سرکش ذکر کیلئے شمع کی روشنی میں اپنا کام نہ کرنے کا یہ کوئی عذر نہ ہوگا، کہ دن دوپہر کی روشنی نہ تھی جو شمع ہمارے اندر روشن ہو، ہمارے کاموں کیلئے اسکی روشنی بالکل کافی ہو۔“

اگر ہم اپنی قوت کو جان لیں، تو زیادہ بہتر طور سے اسکو جانیں گے کہ کس کام میں یہ

کامیابی کی امیدوں کے ساتھ لگائی جاسکتی ہے..... ہمارا زمانہ کے لئے اپنے خطا کی لمبائی کا جان لینا بہت کارآمد ہے، گو وہ اس سے سمندر کی ساری گہرائیوں کی تعداد نہ لے سکے..... انہی باتوں نے تحقیق فہم کے متعلق اس کتاب کا پہلے پل خیال پیدا کیا، کیونکہ ہمیں نے خیال کیا، کہ انسانی ذہن جس قسم کی تحقیقوں میں پڑ سکتا ہے، ان کی نسبت اطمینان حاصل کرنے کا سب سے پہلا قدم یہی ہے، کہ ہم خود اپنی فہم کا جائزہ لیں، اور دیکھیں کہ کن چیزوں کے لئے وہ موزوں ہے، اس کے بغیر میرے نزدیک ہم پہلی ہی اینٹ پڑھی رکھتے رہے اور ایسے جو صدائیں ہمارے سب سے زیادہ کام کی تھیں، ان کے حصوں سے تشبیہ کی تلاش فضول تھی، کیونکہ ہم نے تو اپنے خیالات کو وجود کے بحرِ قزاق میں غرق کر رکھا تھا، گویا یہ ناپید کنارہ وسعت ہماری فہم کی قدرتی وغیرہ مشکوک ملکیت تھی جس میں نہ کوئی چیز اس کے فیصلوں سے مستثنیٰ تھی، نہ اس کی گرفت سے محفوظ، اس طرح جب لوگوں نے اپنی تحقیقات کو اپنی قابلیتوں سے باہر پھیلادیا، اور اپنے خیالات کو ایسی گہرائیوں میں اتار دیا، جہاں قدم جمانے کی کوئی جگہ نہ تھی، تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ سوالات پر سوالات اور نزاعات پر نزاعات کا اضافہ ہوتا چلا جائے جن کے کسی صاف فیصلے پر نہ پہنچنے سے صرف یہی نتیجہ ہو سکتا تھا، کہ شکوک بڑھتے جائیں، اور بالآخر ایسے لوگوں کے اندر کامل ارتیابیت گھر کر لے،

لاک کی نصیحت حرفِ حرف بجا، لیکن انسان تو علم و یقین کا بھوکا ہے، اس کے منہ میں اگر روٹی کی جگہ پتھر ڈالنے سے تسلی نہیں ہو سکتی، تو اس جواب سے بھی تسلی نہیں ہو سکتی، کہ تیری بھوک ہی غلط ہے، بھوک کے دفع ہونے کیلئے تو روٹی ہی کیس نہ کیں سے ملنی چاہئے، اگر عقل و فلسفہ کا دروازہ بند ہو، کوئی تو دیکھنا پڑیگا،

فوسلایح طین

از

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب، ایم، اے،

(۲)

ناصرالدین محمود کو عصائی التیش کے بیٹے ناصرالدین کا لڑکا بتاتا ہے جس کا انتقال لکھنؤ میں ہوا۔ مگر منہاج سراج نے صاف طور سے لکھا ہے کہ ناصرالدین کے مرنے کے بعد جب التیش کا سب سے چھوٹا لڑکا پیدا ہوا، تو اپنے مرحوم بیٹے کی یاد میں اس کا نام ناصرالدین ہی رکھا،

عصائی ناصرالدین محمود کی حکومت کے ابتدائی بارہ سال کے واقعات کو حذف کر کے ۱۸۵۷ء کے مغلوں کے حملہ، اچھ اور ملتان کی تسخیر اور بلبن زر کی بغاوت کا ذکر کرتا ہے جو سہ کی ترتیب کے مطابق سے درست نہیں بلبن کے ساتھ زر کے لکھنے سے معلوم نہیں عصائی کی کیا مراد ہے، یہ بلبن زر ہی ہے، جسکو منہاج سراج نے ملک عزالدین بلبن کشنواں لکھا ہے،

عصائی نے ناصرالدین محمود اور بلبن کے لڑکوں سے متعلق ایک دلچسپ واقعہ لکھا ہے، دونوں کے لڑکے ایک روز باغ میں تفریح میں مشغول تھے، کہ بلبن کے لڑکوں نے کہا:-

کہ چوں والد ما دریں روز گاہ نباشد کسے زیرک ہو شیاد

ناصرالدین محمود کے لڑکوں کو یہ لاف زنی اچھی معلوم نہ ہوئی،

بگفتند کامی همان عزیز اگر هست درخاں فراواں تیز

ہم آخر یہ بینی کہ اندر جہان شود عاجز از زیر کی ناگمان
 گرد پیر خپستہ و مائیم خام چو خواہیم کام و را در آیم دام
 میدان اسپش فروا گنیم بتدبیر اورا پسیدہ کنسیم
 بلبن کے رکون کا خون جوش میں آیا، اور انھوں نے چیلنج دیا، کہ وہ اگر ایسا کر دکھائیں
 تو وہ اتنی دینار ہار جائیں گے، محمود کے رکون نے اس چیلنج کو قبول کیا،

چو آن روز بگشت ہر چارہ سر بیدار بر فتنہ روز دگر
 الخ خان دران روز پاش کنان بر پیید در سمت میدان عنان
 چو آمد بیدار بوجب اختری ہی کہ دہر سوے ہولانگو می،
 شنیدم یکے زبان دوشہزادگان باخان آزادہ شد ہم عنان
 دوسہ بار باخان دوا بند اسپ وزیں پس پیش جہانیدہ اسپ
 در اہمال از دست چابک گنبد زخان خواست پس چابک آن ہوشمند
 فرو آمد از اسپ آن خان را داد سد چابک و دست شہزادہ داد
 وزیں پس زمیدان بگشتہ باز خرامان و خندان بگشتند باز

بلبن کو جب واقعہ کی فوجیت معلوم ہوئی تو بہت پریشان ہوا،

بدل گفت کا بنا و فرمان روا بدین سان کہ گشتہ حید گرا
 یکے روز مارا بہ مکرو فنون بگیزند و بندند و یزند خون

ان سے چھٹکارا پانے کے لئے تدبیریں سوچا رہا،

ہم آخر شنیدم ز نقص خسرو زبن خستن زد یکے رائے بد
 بشہ در قہائے بد اند نہ ہر برآمد بہر سوے شورے بہ شہر

معلوم نہیں یہ قلعہ کہاں تک پہنچا ہے، کسی تاریخ سے یہ پتہ نہیں چلتا، کہ ناصر الدین محمود کے دو جوان لڑکے تھے، کہیں کہیں اسکے ایک کن پتہ کا ذکر آتا ہے، مگر جب وہ مراٹھاؤں کی اولاد زمین میں کوئی باقی نہ تھا، لیکن بلین کا محمود کو زہر دینے کا واقعہ غور طلب ہے، ناصر الدین محمود کے آخری عہد کی کوئی معاہدہ تاریخ موجود نہیں، طبقات ناصری محمود کی وفات سے پانچ سال پہلے ہی ختم ہو جاتی ہے، بعد کی تاریخوں میں برنی کی فیروز شاہی بلین کے عہد سے شروع ہوتی ہے، مگر اس میں اس واقعہ کی طرف کوئی اشارہ نہیں، تاریخ مبارک شاہی میں ہے،

تم چنان زحمت برتن مبارک سلطان غالب آمد، بتحدیر اللہ تعالیٰ یازدہم ماہ جمادی الاول

سنہ اربع و ستین و ستائے از دارالغفار بدارالبقار صلت فرمود (۳۹)

نظام الدین فرشتہ اور بدایونی بھی رقمطراز ہیں کہ محمود بیمار پڑ کر مرا، لیکن عصائی کا معاہدہ بطلان لکھتا ہے، کہ غیاث الدین بلین نے ناصر الدین کو مار ڈالا، اور خود بادشاہ بن بیٹھا، (ص ۶۲) حقیقت کچھ بھی ہو، لیکن عصائی اور ابن بطوطہ کے بیان سے پتہ چلتا ہے، کہ محمد تغلق کے عہد تک عام روایت یہی تھی، کہ بلین نے محمود کو زہر دیکر ہلاک کر دیا،

بلین کے حال میں عصائی لکھتا ہے، :-

زما رخ بدشش صد و شصت و پنج	زا جلاس او گشت گیتی ز رخ
دوم سال در سمت چو تراخت	ششم سال در ملک لاہور تاخت
ز اطراف دہلی ہماں شیر مرد	بہر جایکے جنگے سن کرد
حصار جلالی وز کی ز سر	عمارت بگردان شہ نامور
بنا شد از دھن گو پال گیر	پستش بے سرکش آمد اسیر

بلین کی تخت نشینی کا سنہ ضیاء الدین برنی نے سنہ ۶۶۲ھ (ص ۲۵) اور بیجی سرہندی نوٹ

تاریخ مبارک شاہی نے ۶۶۲ھ (ص ۳۸) لکھا ہے، عصائی ۶۶۵ھ لکھتا ہے، مگر بعد کے مؤرخوں میں نظام الدین بخشی اور فرشتہ نے ۶۶۲ھ ہی کو صحیح سمجھا ہے، چتوڑ جبرالی اور کی کے نام شاید غلط چھپ گئے ہیں، چتوڑ، منتوڑ، ہوگا، منتوڑ سے بظاہر وہی پہاڑیاں مراد ہیں جو دہرہ دون کے جنوب میں آج کل کوہ سواک کہلاتی ہیں، جبرالی بالکل واضح نہیں ہیں کے ذکر میں مبارک شاہی میں ہے :-

”دو موضع مکروگھوری حصار می بنا کرد، آن را حصار نو نام نهادہ بدارالملک مراجعت کرد، بعدہ طرف حوالی عزیمت کر ڈھنڈھ“

مگر برنی حوالی سے مراد، حوالی شہر دہلی لیتا ہے، اسکی تاریخ سے کہیں پتہ نہیں چلتا، کہ حوالی کسی خاص جگہ کا نام ہے، ایک جگہ وہ حصار جلالی کی تعمیر کا ذکر کرتا ہی :-

”ہم دران خدمت ہ حصار جلالی عمارت فرمود، و آن حصار را ہم با خانان داد و انچنان دزد خانہ را تھانہ ساخت و زمین جلالی را ہم مفروز کرد و جلالی کہ سکین قطاع طریق بود و ہوا رہ ابنائے سبیل ہند وستان را آنجا راہ قطع شدی موطن مسلمان و حارسان راہ گشت، والی یو سنا ستقیم ماند“ (ص ۵۵)

جبرالی سے عصائی کی مراد معلوم نہیں حوالی یا جلالی ہے، نہ کی بھی واضح نہیں ہوتا ہے گویا کا ذکر تو برنی میں موجود ہے، (ص ۵۵)

عصائی نے لکھا ہے کہ بنگالہ میں طغرل کی بناوت کا فتنہ بہن کے آٹھویں سن جلوس میں شروع ہوا، برنی نے اسکی تاریخ چودھوان سن جلوس لکھا ہے، فرشتہ نے بھی ۶۶۲ھ لکھا ہے، طغرل کی سرکشی کے سلسلہ میں عصائی کا بیان ہے، کہ بہن نے پہلے ترمی کو طغرل کے خلاف بھیجا، مگر وہ شکست کھا کر فرار ہو گیا، بہن نے اسکو داپر پکھو دیا، اور دوسری بار

بہادر کی نگرانی میں ایک لشکر جا رہا تھا، مگر اس کو بھی شکست ہوئی، تیسری بار بین خود گیا، اور طغرل پسا ہو کر ملی نامی ایک فوجی سپاہی کے ہاتھوں سے مارا گیا، برنی نے بھی طغرل کی بغاوت کا حال بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اسکی تاریخ میں ترمذی کا نام کہیں نہیں آتا ہے، کچھ سرہندی کا بیان برنی سے بھی مختلف ہے، وہ امین خان کو لکھنؤ کی حاکم اور طغرل کو اس کا نائب بتا رہا، طغرل باغی ہوا، تو امین خان کو اس نے مجبور کر دیا، بین نے ترمذی کو بغاوت فرو کرنے کیلئے بھیجا، اسکے بعد ملک شہاب الدین میراودھ کو روانہ کیا، اور ملک اختیار الدین نیک ترس نے طغرل کو زندہ گرفتار کیا، نظام الدین غشی اور فرشتہ نے برنی ہی کی روایت قبول کی ہے، مگر فرشتہ نے دوسرے جگہ کے فوجی سردار کا نام ترمذی لکھا ہے، لیکن نظام الدین نے برنی کی طرح ترمذی کا ذکر نہیں کیا ہے،

بین کے لڑکے سلطان شہید اور مغل کی جگہ کا حال عصامی نے بہت ہی جوش و خروش کے ساتھ لکھا، جسکے پڑھنے سے رزمیہ بیان کا پورا لطف حاصل ہوتا ہے،

معاذ الدین کی قباد کے زمانہ کے جو واقعات عصامی نے لکھے ہیں، وہ قریب قریب برنی سے ملتے جلتے ہیں، صرف ترتیب میں فرق ہے، کچھ خسرو کے قتل کا واقعہ برنی کے یہاں بہت ہی مختصر ہے، مگر عصامی نے تفصیل کے ساتھ لکھا ہے، جبکہ فرشتہ نے عصامی کا حوالہ دیکر نقل کیا ہے، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ نو لکھنؤ) ناصر الدین بغاوت اور کیتاؤ کی ملاقات کا حال عصامی نے بہت ہی موثر انداز میں لکھا ہے، اس ملاقات کے ذکر میں شاعروں اور ادیبوں نے قلم کی جلائیوں خوب خوب دکھائی ہیں، خسرو نے تو قرآن السعدین کے نام سے ایک ثمنی ہی لکھی ہے، برنی نے بھی تاریخ فیروز شاہی میں اس موقع پر اپنی انشا پر دازی کا اعلیٰ کمال دکھایا ہے، عصامی نے بھی اس واقعہ کو دلہیز پریا میں لکھا ہے، جو اسکی قادر الکلامی کی دلیل ہے،

کیقباد کے آخری عہد کے حال میں عصامی نے لکھا ہجو کہ اس کی حکومت میں انتشار بھلا
 تفریز طنجی (یعنی جلال الدین طنجی) بابل سے دہلی طلب کیا گیا، اور عماد الملک کے خطاب سے سرفراز
 ہوا، عصامی کی مراد بابل سے معلوم نہیں کیا ہوا؟ برنی کا بیان ہے کہ وہ سمانہ سے بلایا گیا،
 سیاست خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا، (تاریخ مبارک شاہی میں یہ خطاب شایست خان
 ہے) عصامی نے لکھا ہجو کہ تفریز طنجی کو شاستی خان (؟) کا خطاب مغل الدین کیقباد کے لڑکے شمس الدین
 کیو مرث کے عہد حکومت میں ملا،

جلال الدین طنجی کی حکومت کے ذکر میں عصامی نے واقعات کے تقدم و تاخر کا خیال
 رکھا ہوا، اور کہیں کہیں اس کا بیان برنی کی تاریخ سے مختلف ہے، مثلاً برنی کی تاریخ فیروز
 شاہی میں ہے، جو مغلوں کے حملہ کو روکنے کے لئے جلال الدین طنجی نے فوج کی رہنمائی کی
 تھی لیکن عصامی نے لکھا ہے کہ ملک خاش نے اسکی سرداری کی، برنی نے ملک خاموش کا
 تو کہیں ذکر ہی نہیں کیا ہے، البتہ کچھ سرسندی نے اسکو جلال الدین طنجی کا عارض مالک
 بتایا ہے، (ص ۱۶) چنگیز خان کے پوتے کا ہندوستان میں قیام کرنے اور سلطان کی لڑکی سے
 شادی کرنے کا ذکر عصامی نے مطلق نہیں کیا ہے،

عصامی سلطان علاء الدین طنجی کو بادشاہ ہونے سے پہلے برابر ملک گر شاسپ اور کبھی
 علی کہتا ہے، یہ خطاب کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، جلال الدین طنجی کے قاتل کا
 نام برنی نے محمود سالم لکھا ہوا، لیکن عصامی کا بیان ہجو کہ علاء الدین نے خود قتل کیا،
 جلال الدین کے زمانہ میں علاء الدین کی دکنی فتوحات کے ذکر میں عصامی اور برنی کے

بیانات کچھ مختلف ہیں، برنی رقمطراز ہے کہ علاء الدین کٹروہ سے محل کراچی پور پہنچا، ایٹچ پور میں
 کھٹی لاجورہ آیا، دیوگیر کے ماجد رام دیو نے علاء الدین کی لشکر کشی کی خبر پا کر اپنے ایک ماہاکے

تحت کھٹی لاجورہ ایک فوج بھیجی، لیکن علاؤ الدین نے اسکو شکست دی اور دیوگیر کی طرف بڑھا، جہاں رام دیو نے زہر و جہر دیکر اطاعت قبول کر لی، عصائی کا بیان ہے، اگر گرشاپ ملک یعنی علاؤ الدین کڑھ سے روانہ ہو کر کھٹی لاجورہ پہونچا، وہ ایچ پور کا ذکر نہیں کرتا ہے مگر برنی کا بیان صحیح ہے، کہ علاؤ الدین کھٹی لاجورہ جانے سے پہلے ایچ پور پہونچا، یہ لطافت طبقات ناصری میں بھی مذکور تھا، جیسا کہ فرشتہ نے اپنی تاریخ میں حوالہ دیا ہے، عصائی کا بیان ہے کہ کھٹی لاجورہ میں وہاں کے حاکم نے جنکو دیوگیر کے راجہ رام دیو نے مدد دینے سے انکار کر دیا، علاؤ الدین کے خلاف برسرِ پیکار ہوا، اس جنگ میں کھٹی لاجورہ کی فوج کی طرف سے دو ہندو عورتوں نے بڑی جانا بازی دکھائی، گواخریں گرفتار ہو گئیں،

ہماں ہر دو ہندو زمانہ دیر	کہ بودند در کینہ چوں مازہ شیر
یہ ایک برا فوج ترکان زدند	بے و نبل و بوق پیکان زدند
عجب کہ دشکر ازیں چیرگی،	کہ ناید ز ہند و خیں چیرگی
دوسہ گام ازان جملہ پست شدند	ہماں ہندواں چیرہ دل ترشند

..

شنیدم کہ کاہنان دران کارزار	مگر بادو ہندو زن نامدار
ستادند بر ترک آونخستند	بے خوں درآں حوگر بخستند
ہم آخر شدند از پس وار و گیر	دران دشت بردست ترکان امیر
چو بردست ترکان فدا دان فزون	کہ بودند چالاک و شمشیر زن
ببروند نزدیک گرشاپ نیند	عجب کرد ازان حال کشور خدیو
بگفتا بیک کہ ہندو زمان	نہا بند از پیش شیر افغان

اس واقعہ کا ذکر فتوح السلاطین کے علاوہ کسی اور تاریخ میں میری نظر سے نہیں گذرا، اس جنگ کے بعد عصامی لکھتا ہے کہ علاؤ الدین کی فوج کتک پہنچی۔

یہ کتک رسیدند باکرد فر ہمہ شہر کو دند زیر و زبر
معلوم نہیں یہ کونسا مقام ہے، اسی کے بعد دیوگیر کی تسخیر ہوئی، جہاں کے راجہ اطاعت قبول کر کے مندرجہ ذیل چیزیں پیش کیں،

بے ناز کان ملائک فریب	ہمہ انس گیرند و خوش رکیب
نودہ بیک چشم ہر نازنین	وجود و عدم از میان و ستر
بے سیم ساقان تعظیم دوست	شدہ مردم از ساق شاں سیم دست
ہمہ غرق ز یور زمرتتا بپا	ہفتہ ہر چشم مردم ریا،
بر آن آہوان گشت شیران اسیر	ندیدم گمے آہوے شیرگیر
پوشید پیرایہ ہر نازنین	مرا مرصع ز دوشیں
بہر خانہ تو دہاے گسر	بر آرد وہ ہر خانہ از سیم و زر
بہر سوز تر مینہ خسروا رہا	بہر جانب از عطر انبیا رہا،
بہر کو چائش ز بے شمار	بے گنج فارغ از تشویش مار
بے جا ہماے طبیعت پذیر	چہ کم آید آن جامہ در دیوگیر
نہ چندان گرفتند مردان کار	کہ آید ہمہ سمر اندر شمار
نخلل یکے چترگو ہر ننگار	مرصع ہمہ از در شا ہوار
جو اہرنہ چنداں کہ اہل قلم	بصد سال کردن تو اندر قسم

بے پیل و بس اشتر و را ہوا ازین ہشت زنجیران صد قطار

بیاورد در پیش گرشا سپینو

ابا دختر جان فرارام دیو

یہ کوئی شاعرانہ مبالغہ نہیں، بلکہ برنی بھی لکھتا ہے،

"سلطان علاؤ الدین از دیو گیر چندان ز رونقرہ و جواہر و مروارید و نقایس و ادانی

و ابریشم و تیوالہ آور دکہ قرن زیادت از ان تار تار بخ برآمده است، و در ہر عصری از

اعصار بادشاہان در ہنگام تبدیل و تحویل و ز رہائے فاخر خرچ شد، ہنوز بے پیل

و مال و جواہر و مروارید آوردہ، سلطان علاؤ الدین در خزائن دہلی موجود است۔"

البتہ برنی یہ ذکر نہیں کرتا ہے، کہ رام دیو نے اپنی لڑکی بھی پیش کی، اس صلح کے بعد عصا

کا بیان ہے کہ رام دیو کا لڑکا بھیم جو کسی ہم پر گیا ہوا تھا، علاؤ الدین سے لڑنے کے لئے تیار ہوا،

اکے پاس پانچ لاکھ پیادہ فوج اور دس ہزار سوار تھے، مگر باپ کی وساطت سے وہ اپنے

ارادہ سے باز آیا، برنی مذکورہ بالا صلح کے بعد خاموش ہو جاتا ہے، مگر فرشتہ نے اس سلسلہ

میں جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ برنی اور عصامی سے بالکل مختلف ہیں، فرشتہ کا بیان ہے، کہ

علاؤ الدین گڑھ سے روانہ ہو کر ایچ پور پہنچا، اور وہاں سے دیو گڑھ پر دھاوا کیا، اتفاق سے

دیو گڑھ کے راجہ رام دیو کا بیٹا اپنی ماں کے ساتھ کسی بت خانہ کی زیارت کیلئے باہر گئے

تھا، راجہ نے علاؤ الدین کے حملہ کی خبر سنی، تو دو تین ہزار سپاہیوں کو مقابلہ کے لئے بھیج

جھون نے دیو گڑھ سے دو کوس کے فاصلہ پر علاؤ الدین سے جنگ کی، مگر وہ ہار گیا ہو

بھاگے، علاؤ الدین کی فوج نے دیو گڑھ کو لوٹ کر اسکے قلعہ کا محاصرہ کیا، محاصرہ کی مدت

تو علاؤ الدین نے پچاس من سونا کئی من موتی، اور بیش بہا کپڑے لیکر رام دیو سے صلح کر لی

اور دہلی واپس جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ رام دیو کا لڑکا اپنی فوج لیکر نمودار ہوا، باپ کی مداخلت اور ممانعت کے باوجود اس نے علاء الدین کے خلاف میدان جنگ میں فوج اتاری، اور دیو گڑھ سے تین کوس باہر ایک گھسان لڑائی شروع ہوئی، ہندوؤں کی کثرت اور جانبازی سے قریب تھا کہ علاء الدین کی فوج کے پاؤں اکھڑ جائیں، مگر ملک نصرت کے جنگی فریب ہندو آخر میں مغلوب ہوئے، اور بھاگے، را دیو نے پھر چھ سو من سونا، سات من موتی، دو من لعل و یاقوت و الماس و زمرہ، ایک ہزار من چاندی، چار ہزار من نیشی کیرا وغیرہ دیکر اپنے اور ملک کو مامون و مصلون کیا، فرشتہ کی ان تفصیلات کا ماخذ شاید طہحات طہقان ناصری ہے، مگر فرشتہ کے معاصر نظام الدین نے برہنہ ہی کو اپنا ماخذ بنایا ہے، اس نے را دیو کے لڑکے کی جنگ کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے،

سلطان علاء الدین خلجی کے ذکر میں عصامی نے زیادہ تر اسکی فتوحات کا حال کھانچا، مغلون ظفر خان کی جنگ کے حال میں رزمیہ شان بدرجہ اتم موجود ہے، ظفر خان کی جانبازی و لیری پائی کی تصویر بہت ہی موثر انداز میں کھینچی ہے، اس سلسلہ میں ایک عجیب بات لکھی ہے جو گو واقعہ نہ ہو لیکن دلچسپ ہے،

ظفر خان چو قارغ شد از سیستان	ہلک مغل کر دپیکے روان
فرستاد بر دست او مجھے	دگر سر مرغا زہ و چادرے
حدیثیہ بنشتہ چو زور آوران	بنشتہ درو کائے شہ کا فراں
یکے شاہ بنشت در ملک ہند	کہ بگرفت از تیغ تا آب سند
گرت ہست زور مردان مرز و بوم	بر دل آر نشکر از ان ملک شوم
بیاتما چو مردان خروش آوریم	بمیدان ہیجا دو چادرے خوریم

دگر خود دریں کار کردی درنگ نذیر دکنے بیش نامت جنگ
ہماں سرمرہ و غازہ درکار کن بے توبہ از کار پیکار کن،
ہر معجزہ سرخوشین را پوشش، و گر مارہ در کار میا کموش

ظفر خان منلوں سے جنگ کرتا ہوا بڑی بہادری سے مارا، برنی نے کھا ہے
کہ علاء الدین اور اس کے بھائی انخ خان کے رشک و حسد سے اسکی جان گئی، مگر عصائی نے
اسکی طرف مطلق اشارہ نہیں کیا ہی،

عصائی نے منلوں کے چھ حملوں کا ذکر کیا ہے پہلا "قتل خواجہ" دوسرا اور چوتھا ترغی
کی سپہ سالاری میں ہوا، ترغی پہلے حملہ میں بھی شریک تھا، مگر وہ سپہ سالار نہ تھا، تیسرے حملہ
میں منلوں تھری کے مقام پر علاء الدین کی فوج سے متصادم ہوئے، پانچواں حملہ علی بیگ توتایا
اور چھٹا لبیک نے کیا، برنی نے سات حملوں کا ذکر کیا ہے، بعد کے مورخوں میں یحییٰ سرمندی
نے پانچ، قرشتہ نے چھ اور نظام الدین نے سات حملوں کا حال لکھا ہے، برنی کی روایت
کے مطابق پہلا حملہ ۶۹۷ھ میں ہوا جس میں انخ خان اور ظفر خان نے منلوں کو جالندھر
کے پاس شملت دی، یحییٰ سرمندی نے اس جنگ کے مقام کا نام منجور لکھا ہے، (۶۹۷)
اس میں ظفر خان کی شرکت کے بجائے ملک تغلق امیر دیاپور کا نام لکھا ہے، قرشتہ اور
نظام الدین نے بھی اسی کو پہلا حملہ قرار دیا ہے، لیکن نظام الدین کے یہاں لڑائی کی جگہ کا نام
جابر خور منلوں ہے، (ص ۱۳۱) عصائی اس حملہ کا ذکر مطلق نہیں کرتا ہے، منلوں کا دوسرا حملہ
قتل خواجہ کی سرداری میں ہوا، جس میں ظفر خان مارا گیا، اسی کی تفصیل عصائی نے لکھی ہے تیسرا
حملہ ۷۰۳ھ میں ترغی نے کیا، عصائی کے بیان کے مطابق یہ دوسرا حملہ تھا، یہ حملہ علاء الدین کی
فوج کے لئے بہت ہی ہلاکت خیز ہوا لیکن قبل اس کے کہ اسکی فوج پسپا ہو، منلوں کو رسد کی

کئی کی وجہ سے مجبوراً واپس جانا پڑا یحییٰ سرہندی کا بیان ہے کہ اس معرکہ میں ترخی گرجا ہو گیا تھا، مگر برنی اور عصامی کے بیان سے اس کی تائید نہیں ہوتی ہے، فرشتہ و نظام الدین کی روایت بھی برنی سے مختلف نہیں، عصامی کا تو بیان ہے کہ مذکورہ بالا حملہ کے بعد ترخی نے پھر ہندوستان پر فوج کشی کی، جو اس عہد میں مخلوں کا چوتھا حملہ تھا، لیکن برنی کی روایت سے سنیہ کے بعد ترخی کا پھر ہندوستان آنا ثابت نہیں ہوتا ہے، علی بیگ اور ترناک کے حملہ کو برنی نے چوتھا حملہ لکھا ہے یحییٰ سرہندی فرشتہ اور نظام الدین نے بھی اسی کو چوتھا حملہ قرار دیا، گو ترناک کے نام میں کچھ اختلاف ہے یحییٰ سرہندی اس کو ترقی اور فرشتہ ترپال لکھتا ہے، عصامی کے بیان کے مطابق جو حملہ تیسرا ہے، اس کا ذکر برنی، سرہندی اور فرشتہ نے نہیں کیا ہے، عصامی نے علی بیگ اور ترناک کے خلاف جنگ کرنے والے امیر کا نام ملک نایک لکھا ہے، جو اور کسی تاریخ میں نہیں، اس حملہ کے بعد عصامی نے صرف کبک (جس کو برنی نے کنک یحییٰ سرہندی نے کیک، نظام الدین نے کبیک اور فرشتہ نے گنگ لکھا ہے) کے حملہ کا ذکر کیا ہے، یحییٰ نے پانچویں اور ساتویں حملے کا ذکر ایک ساتھ کر کے چھٹے کو نظر انداز کر دیا ہے، نظام الدین نے بھی برنی کی تقلید میں سات حملوں کا ذکر کیا ہے، لیکن فرشتہ نے ایک یعنی چھٹے حملہ کو حذف کر دیا ہے،

رتنبھور کی تسخیر کے ذکر میں عصامی نے لکھا ہے کہ گجرات سے کچھ نو مسلم قیزی محمد شاہ اور کاہر و علاء الدین کی فوج سے فرار ہو کر رتنپور کے راجہ کے یہاں پناہ گزین تھے، الخ خان نے ان مفروہین کو واپس کر دینے کے لئے راجہ کو خط لکھا، لیکن اس نے انکار کیا تو شاہی فوج حملہ آور ہوئی، الخ خان کو حملہ میں کامیابی نہیں ہوئی، بلکہ جیسا کہ برنی کا بیان ہے، کہ نصرت خان کو محاصرہ میں ایک گولہ سے مارا گیا، عصامی نصرت خان کے مارے جاتے

کا ذکر نہیں کرتا ہے، علاء الدین انخ خان کی مدد کو روانہ ہوا، برنی کی تاریخ میں ہے، کہ علاء الدین
جب تنبہور کی تسخیر کے لئے جا رہا تھا، تو قلعہ میں اس کے بھتیجے اکت خان نے اس پر قاتلانہ حملہ کیا،
لیکن عصامی کا بیان ہے، کہ یہ واقعہ چور کی مہم کے زمانہ میں پیش آیا، یحییٰ سرہندی نے اس واقعہ
کا ذکر ہی نہیں کیا ہے، نظام الدین اور فرشتہ برنی ہی کی تائید کرتے ہیں، تنبہور کا قلعہ ایک
سال کے محاصرہ کے بعد فتح ہوا، وہاں کا راجہ ہیر دیو جب بالکل مایوس ہو گیا تو عصامی
کا بیان ہے، کہ

کیے جو ہرے کو درائے ہیر	برآمد نہ ہر کنگرہ زنفیر،
کیے آتشے در حرم بر فروخت	ہمہ محرمان حرم را بسوخت
نفائس تہائی در آتش گفند	ہمہ خانماں کو در بخود پسند
پس انگہ سرخویش را کرد گل	بدان تا سرش چو بر داجل
نگر دو سرش دست آویز کس	نیابہ کسے بر سرش دست رس
طلب کرد اصحاب نا در در	وداعے ہی کر دہر مرد در

غریبے برآمد درون حصار،

بنالید دیوانہ و در زار زار،

عصامی لکھتا ہے کہ ہیر کے سارے کے سارے ساتھی لڑتے ہوئے مارے گئے، برنی
نے قلعہ کی فتح کے ذکر میں اخقار سے کام لیا، لیکن فرشتہ رقمطراز ہے، کہ جب قلعہ
فتح ہوا، تو علاء الدین نے ہیر کے گل و زرد کو یہ لکھ کر قتل کرایا، کہ جب یہ بے وفا اپنے مالک
کے نہ ہوئے تو ہمارے کب ہوں گے، اور قلعہ کے اندر داخل ہوا، تو اس کو بے حساب دت
لی، جو اس نے الماس بیگ انخ خان کو عطا کی، واللہ اعلم، آگے چل کر عصامی نے لکھا ہے کہ

علاء الدین نے بدگمان ہو کر انخ فاں کو زہر دیا جس سے وہ مر گیا، مگر برنی کا بیان ہے کہ وہ معبر اور تلنگ کی تسخیر کو جا رہا تھا، کہ راستہ میں مر گیا، اسکی لاش دہلی آئی، علاء الدین اسکی موت بہت ہی اندوگین ہوا، اور ایصالِ ثواب کیلئے صدقے تقسیم کئے، (۳۳۵)

علاء الدین کے عہد کی کئی فتوحات کے سلسلہ میں برنی اور عصامی کے بیانات میں تھوڑا سا اختلاف ہے، برنی کے قول کے مطابق ملک نایب پہلی بار سنہ ۶۸۷ سے پہلے دیوگیر گیا، وہاں سے رام دیو اور اس کے لڑکوں کو گرفتار کر کے دہلی فاتح اور منصور واپس آیا، عصامی کے بیان سے بھی اسکی تصدیق ہوتی ہے، دوسری بار سنہ ۶۸۷ میں اڑگل گیا، راستہ میں دیوگیر کے راجہ رام دیو نے جو علاء الدین کا باغدار ہو کر اپنی سلطنت کو واپس چلا گیا تھا، ہر قسم کی مدد پہنچائی، ملک نایب نے اڑگل پہنچ کر اس کے قلعہ کا محاصرہ کیا، اور سخت محرکہ کے بعد اس کا راجہ لدر دیو پسا ہوا، اس نے بے شمار ہاتھی، گھوڑے، نقد و جواہر پیش کر کے امان چاہی، فتوح السلاطین میں اس قسم کا ذکر بھی اسی طرح ہے، تیسری بار ملک نایب سنہ ۶۸۷ میں دھور سمندر اور معبر کی طرف گیا، برنی کا بیان ہے کہ دھور سمندر جاتے ہوئے ملک نایب دیوگیر پہنچا، تو اسکو معلوم ہوا کہ رام دیو مر گیا ہے، وہ آگے بڑھا، اور دھور سمندر اور معبر کو فتح کر کے سنہ ۶۸۷ میں دہلی واپس آیا، اسکے بعد برنی صرف یہ لکھ کر خاموش ہو جاتا ہے کہ اسی سال تلنگ کے راجہ لدر دیو نے میں ہاتھی بھیج کر درخواست کی کہ اس کا مودودہ خراج دیوگیر میں کسی کو بھیج کر وصول کر لیا جائے۔ مگر عصامی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ملک نایب سنہ ۶۸۷ کے بعد ایک بار پھر دیوگیر گھا گیا، رام دیو کے بعد اسکے لڑکے بھیل نے سرکشی اختیار کی، تو علاء الدین نے اس کی بغاوت کو فرو کرنے کے لئے ملک نایب کو پھر بھیجا، ملک نایب نے جنگ کئے بغیر دیوگیر کو شاہی مملکت میں پھر داخل کر لیا، تاریخ فرشتہ میں بھی ملک نایب کا چوتھی بار دیوگیر پہنچنا

مذکور ہے، اس کا بیان ہے کہ تنگ کے راجہ کا خط "ملا تو ملک نایب خراج وصول کرنے روانہ ہوا، اور دیوگرہ پہنچ کر راندیو کے بیٹے کی بھی خبر لی، اس کو قتل کر کے ملک کو دشمنوں اور سرکشوں سے بالکل صاف کر دیا، فتوح السلاطین میں رام دیو کے لڑکے قتل کا ذکر نہیں ہے،

خبر شد بہ بھیل کم آمد سپاہ چو کم وید خود را سر جر بگاہ
ندادہ مصافحہ نہریت نمود ملک نایب این ماجرا چون شنود
در آمد خروشاں بصدار و گیر گرفت انگہ قلعہ دیوگیر
کے راندہ کشت و کسے راندہ بست ہمہ خلق شہر از امانش برست
ہمہ شہر و کشور چاں ضبط کر د،

کہ کس سر نہ پیچید از اں شیر مرد

عصائی گجرات کی تسخیر کے سلسلہ میں انغ خان اور نصرت خان کی مہم کے بعد ملک جھیمتم کی لشکر کشی کا بھی ذکر کرتا ہے جس نے پٹن وغیرہ کو فتح کر کے راسے کرن کی لڑکی دول دیوی کو حاصل کیا، برنی نے گجرات کے اس دوسرے حملہ کا ذکر نہیں کیا ہے، مگر امیر خسرو کی شہر شنوسی دور لانی میں گجرات کے دوسرے حملہ کی تفصیل مذکور ہے، گو اس حملہ کے فوجی سرداروں کے نام فتوح السلاطین کے نام سے مختلف ہیں، امیر خسرو کا بیان ہے کہ اس مہم پر الغ خان اور نجمین مامور ہوئے تھے، عصامی نے ملک احمد جھیمتم کا نام معلوم نہیں کس سند پر لکھا ہے، عصامی کے زیر نظر امیر خسرو کی کوئی تصنیف شاید نہ تھی، اسی لئے خضر خان اور دورانی کے عشق و وصال کی داستان کی تفصیل میں خسرو کی شنوی کا فتوح السلاطین پر کوئی اثر نہیں تعجب ہے، کہ امیر خسرو نے جس واقعہ کے بیان میں اپنے

شاعرانہ کمال کا سارا اندر تمام کر دیا ہے، اس کا ذکر برنی نے اپنی تاریخ میں کیس نہیں کیا ہے۔ تاریخ مبارک شاہی میں بھی اس واقعہ کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، بعد کے مورخوں میں نظام الدین نے بھی اس واقعہ کو حذف کر دیا ہے، البتہ فرشتہ نے قاضی احمد غفاری کی تاریخ جہان آرا کے ذریعہ سے اس واقعہ کو تفصیل سے لکھا ہے،

علاء الدین کی وفات کے بعد ملک کافر کے کفران نعمت، خضر خان اور شاد خان کیساتھ بے رحمانہ سلوک، پھر اس کے قتل اور شہاب الدین کی معزولی کی تفصیلات میں عصامی اُبرنی کے بیانات کم و بیش یکساں ہیں، قطب الدین خلجی کے ذکر میں گجرات کی ہم، دیوگیر کی تسخیر، ایک لکھی کی سرکشی اور سرکوبی اور خسرو خان کی دشمنی فتوحات کے بیان میں تاریخ فیروز شاہی اور فتوح السلاطین میں کچھ زیادہ فرق نہیں، البتہ عصامی نے لکھا ہے کہ ایک لکھی کی سرکوبی کے لئے خسرو خان گیا، مگر برنی کے بیان کے مطابق قطب الدین نے دوسرے امراء کو بھیجا، خسرو خان اور پرداریوں کی فتنہ انگیزی، شورشِ بشتی اور سفاکی کے واقعات عصامی نے برنی ہی کی طرح لکھے ہیں، اس کے بعد ناصر الدین (یعنی خسرو خان) اور ملک غازی (یعنی غیاث الدین تغلق) کی جنگ کا حال برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ درج ہے، جس میں رزمیہ شان بھی بدرجہ کمال موجود ہے،

(باقی)

علم الکلام

مسلمانوں کے علم کلام کی تاریخ، اسکی عہد بعد کی ترقیاں، اور علمائے متکلمین کے نظریات

اور مسائل، مطبع چارم، مطبوعہ معارف پریس ضخامت ۲۰۴ صفحے، قیمت ۷۰/-

”مینجر“

تِلْ تَبَصُّرَةً تَحْفِظُكُمْ

مسلمانوں کے مستعمل سنہ

اسلام کے شروع سے لے کر اس وقت تک مسلمانوں میں مختلف قسم کے مستعمل ہوتے رہے جن کی تعداد میں کے قریب ہے، ایرانی فاضل، ایس۔ اچ تقی زادہ نے ان سنوں پر لندن کے بیٹن آف دی اسکول آف دی اوٹنیل اسٹڈیز ایک مقالہ لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے :-

۱۔ ہجری قمری سنہ | جاہلی عرب سال کا حساب چاند کے مہینوں سے کرتے تھے، اسلام نے اس کو برقرار رکھا، مگر عرب جاہلیت کی طرح ابتداء سے اسلام میں بھی کسی خاص سنہ کا رواج نہ تھا، سب سے پہلے ہجرت نبوی کے تقریباً سترہ سال بعد اس سنہ کا رواج ہوا، چونکہ یہ چاند کے حساب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے سال یعنی ۶۲۲ء سے شمار کیا جاتا ہے، اس لئے یہ سنہ ہجری قمری کہلاتا ہے، لیکن سال کی ابتداء ماہ ربیع الاول کی بجائے جس میں آپ نے ہجرت فرمائی تھی، ماہ محرم سے ہوتی ہے جس سے اہل عرب اپنا سال شروع کرتے تھے،

۲۔ ہجری شمسی فارسی سنہ | یہ صحیح طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ کب سے اس سنہ کا رواج ہوا، ۳۔ ہجری شمسی مصری سنہ

مگر تاریخ سے آٹا پتہ چلتا ہے کہ عباسی خلافت کے شروع میں یہ سنہ راج تھا، اور خراج کی وصولی کی دقتوں کی وجہ سے شمسی سنہ اختیار کیا گیا تھا، اسی لئے یہ سنہ خراجی بھی کہلاتا ہے، مسلمانوں کے عہد حکومت میں خراج شمسی حساب سے وصول کیا جاتا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں اس کا اندراج قمری سال کے مطابق ہوتا تھا، لیکن آگے چل کر مشکل پڑی کہ شمسی اور قمری سال میں دس دن پندرہ گھنٹے بارہ منٹ کا فرق ہونے کی وجہ سے ہر تینتیس سال کے بعد ایک قمری سال بڑھتا چلا جاتا تھا، چنانچہ مختلف مسلمان بادشاہوں کے زمانہ میں اس مشکل کا یہ حل نکالا گیا کہ تینتیس شمسی سال میں ایک سال کا اضافہ کر کے اسکو قمری سال بنالیا گیا، مثلاً متوکل علی اللہ کے زمانہ میں دونوں سال کا فرق بڑھتے بڑھتے ۲۲۲^ھ میں پورے ایک سال کا فرق پڑ گیا تھا، اور حکومت کے دفاتر میں یوں درج ہونے لگا تھا، کہ ”۲۲۲^ھ میں ۲۲۲^ھ کا مالہ وصول ہوا، اور ۲۲۳^ھ میں ۲۲۲^ھ کا جب متوکل کو معلوم ہوا تو اس نے اپنے دربار میں منجم علی بن یحییٰ کو اس کی اصلاح کا حکم دیا، چنانچہ اس کی تجویز کے مطابق دفاتر سے ایک قمری سال ۲۲۲^ھ چھوڑ دیا گیا،

مصر اور فارس میں شمسی اور قمری سال کا یہی طریقہ رائج تھا، مگر مصری مسلمانوں میں اسکندریہ تقویم کے مطابق شمسی سال ۳۶۵ دن کا ہوتا تھا، اور فارسی مسلمانوں کے ہاں قدیم ایرانی تقویم کے مطابق ۳۶۵ دن کا،

۴۔ مالہ ہجریہ سنہ | ۸۹^ھ میں ترکی حکومت نے سنہ خراجیہ کی طرح سنہ مالہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری کیا، جس کا حساب ہجری سنہ سے ہوتا تھا، لیکن جو ایسی سال او شامی مہینوں کے ناموں کے ساتھ اس میں بھی تینتیس سال کے بعد شمسی سال میں ایک سال بڑھا کر اس کو قمری بنالیا جاتا تھا، یہ طریقہ ۲۸۸^ھ تک جاری رہا،

۵۔ ہجری شمسی ایران سنہ ۹۲۵ء میں ایران میں پارلیمنٹ کی تجویز کے مطابق ہجری شمسی سن کو رائج کیا گیا، مگر مینوں کے نام فارسی اور موجودہ تقویم کے مطابق ابتدائی چھ مینے ۳۱ دن کے اور باقی مینے ۲۹ دن کے رکھے گئے، صرف بارہواں مینہ ہر چار سال میں ۳۰ دن کا رکھا گیا، موجودہ حکومت میں قمری اور شمسی دونوں سنہ استعمال کئے جاتے ہیں، مذہبی چھٹیاں قمری سنہ کے مطابق دی جاتی ہیں، اور باقی سارا مالی کام شمسی حساب کے مطابق کیا جاتا ہے، شمسی سال کا پہلا مینہ انگریزی مینوں کے برخلاف موسم بہار یعنی ۲۱ مارچ سے شروع ہوتا ہے،

۶۔ یزدگردی سنہ | اسلام سے پہلے ایران میں یہ رواج تھا کہ ہر نئے بادشاہ کی تخت نشینی سے اس بادشاہ کے نام سے ایک نیا سنہ جاری ہوتا تھا، ساسانی خاندان کا اخیر فرمانروا یزدگرد تھا، وہ سنہ ۶۳۲ء میں تخت نشین ہوا، اس سال سے یزدگردی سنہ شمار ہوتا ہے، جب مسلمانوں کا قبضہ ایران پر ہوا، اور وہاں کے لوگ مسلمان ہوئے تو ایک زمانہ تک ان کے ہاں یہ سنہ جاری رہا، اور اب تک زردشتوں اور ہندوستان کے پارسیوں میں بھی سہ متعل ہے،

قدیم ایرانیوں کے ہاں یزدگردی مینے تیس تیس دن کے ہوتے تھے، اور باقی پانچ دن آٹھویں مینے آبان کے آخر میں بڑھا دیئے جاتے تھے، موجودہ زردشتی اور پارسی بارہویں مینے کے آخر میں ان پانچ دنوں کو بڑھا دیتے ہیں،

۷۔ مجوسیہ سنہ | مسلمانوں کی تصنیفات میں اس کا نام تاریخ مجوس ہے، کسی زمانہ میں ایران کے مختلف حصوں خاصہ جہرستان، گیلان، قزوین و ایران کے مرکزی صوبوں کے لوگ، اور خراسان اور ماوراء النہر کے زردشت اس سنہ کو عام طور پر استعمال

کرتے تھے، یزدگردی اور مجوسی سنہ میں اس کے سوا کوئی فرق نہیں کہ مجوسی سنہ یزدگرد کے مارے جانے کے دوسرے سال یعنی ۶۲۷ھ سے شروع ہوتا ہے، اس لحاظ سے اگر یزدگردی سنہ میں میں برس گھٹا دیے جائیں، تو وہ مجوسی سنہ بن جاتا ہو،

۸۔ جلالی یا ملک شاہی سنہ | سلجوقی فرمانروا سلطان جلال الدین ملک شاہ کے زمانہ میں جب قمری اور شمسی سالوں میں کمی بیشی کی وقت پیش آئی، تو اس نے سنہ میں اپنے منجوں کو اس کی اصلاح کا حکم دیا۔ چنانچہ انھوں نے جن میں سے ایک عمر خیام بھی تھا، شمسی سال کی اصلاح کر کے ایک نیا سنہ جاری کیا، جس کا نام سنہ جلالی یا سنہ ملک شاہی رکھا گیا، ملک شاہ نے مذہبی امور کے لئے قمری سال کو برقرار رکھا، اور مالی تنفیحات میں منجمن کے اصلاح کردہ سنہ کو رائج کیا، اس وقت سے دونوں سنہ یعنی قمری اور شمسی ساتھ ساتھ استعمال ہونے لگے، شمسی سنہ کے مینے فارسی تھے۔ اس کے کل مینے تیس تیس دن کے تھے، اخیر کے مینے اسفند میں پانچ دن اور ہر چار سال میں چھ دن بڑھا دیے جاتے تھے،

خانی چنگیزی سنہ | یہ سنہ مشہور چنگیز خان کی تخت نشینی کے سال یعنی ۶۰۳ھ سے شمار کیا جاتا ہے، یہ سنہ بہت کم متعلق ہوا ہے، صرف ابو محمد عطاء بن احمد بن محمد بن خواجہ غازی سمرقندی کی ایک عربی قلمی تصنیف میں جو علم ہیئت پر ہے، اور شاہ عباس اول کے مشہور مخم ملا منطقہ کی شرح بست باب میں استعمال ہوا ہے، اس سنہ میں مینے فارسی استعمال کئے گئے ہیں،

۱۰۔ خانی خادانی سنہ | یہ سنہ ۱۱۱۰ھ رجب ۱۱۱۰ھ سے شمار کیا جاتا ہے، اور تا تاریخ خٹا کی شہادت کے مطابق پہلی رجب ۱۱۱۰ھ شمار ہوتا ہے،

یحییٰ بن عبد اللہ کریم نے علم ہیئت پر اپنی ایک کتاب میں جس کا ایک قلمی نسخہ برلن کے کتب خانہ میں ہے، اس تاریخ کو استعمال کیا ہے،

۱۷- تاریخ الشہداء | اس کا دوسرا نام تاریخ العقبات ہے، یہ ۲۹ رگست ۲۸۴ھ سے شروع ہوتی ہے، کسی زمانہ میں یہ مصر میں رائج تھی، عیسائیوں کی عربی تصنیفات میں یہ تاریخ عام طور پر پائی جاتی ہے،

۱۸- مقصدی تقویم | عباسی خلیفہ معتضد باللہ کے زمانہ میں ۲۸۲ھ کا نوروز ۱۱ جون کے بجائے ۱۳ اپریل کو پڑ رہا تھا، اس لئے پرانی تقویم میں اصلاح کر کے مقصدی تقویم کے نام سے ایک نئی تقویم بنائی گئی، اس میں شمسی سال کے پانچ دنوں کو آٹھویں مہینے آبان میں بڑھانے کی بجائے ہر چار سال کے بعد چھ دن کا اضافہ کر دیا جاتا تھا، یہ نئی تقویم غالباً جلالی تاریخ کے وجود میں آنے تک برابر استعمال ہوتی رہی،

خوارزم کے فاضل و احمد بن محمد بن عراق بن منصور نے اسی مقصدی تقویم کے مطابق ۳۲۶ھ/۹۵۹ء میں خوارزمی تقویم کی اصلاح کی،

۱۹- خلف بن احمد کی تقویم | سیستان کے صفاری شہزادہ خلف بن احمد نے ایک نئی تقویم بنائی تھی، فارسی کتاب نوروز نامہ میں جو عمر خیام کی طرف منسوب ہے لکھا ہے کہ اس کتاب کے مصنف کے وقت تک اسی نئی تقویم میں سولہ دن کا فرق ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نئی تقویم کچھ زیادہ صحت کے ساتھ نہیں بنی تھی،

۲۰- ۱۹۲۵ء سے پہلے | ۱۹۲۵ء کی اصلاحی تقویم سے پہلے ایران میں ایک دوسری کی ایرانی تقویم، تقویم رائج تھی جس کے مہینوں کے نام بارہ برجوں (صل،

نور، جوزا، سرطان، اسد، سنبلہ، میزان، عقرب، قوس، جدی، دلو، حوت) کے

ناموں پر رکھے گئے تھے، اس تقویم کا سنہ موسم بہار یعنی ۱۲ مارچ سے شروع ہوتا تھا، جو جو افغانستان میں یہی تقویم رائج ہے، مگر سنہ ہجری شمسی کے ساتھ، ان کے علاوہ مسلمانوں کے ہاں اور بھی بہت سی تاریخوں کے نام ملتے ہیں، جیسے تاریخ نجات نصر، مقدونیہ کے فلپ کی تاریخ ہمارے آگسٹ، تاریخ انٹونیس، وغیرہ، لیکن چونکہ ان کا شاذ و نادر ہی استعمال ہوا ہے، اس لئے ان کے بتانے کی ضرورت نہیں،
”حی“

ہماری بادشاہی

ہمارے چھوٹے بچوں کے نصاب میں کوئی ایسی کتاب نہ تھی، جو ان کو تیرہ سو برس کی قومی تاریخ سے باخبر کر سکے، یہ کتاب اسی ضرورت کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے، اس کی زبان بچوں کے لائق دلچسپ اور پسندیدہ ہے، یہ ان تمام بڑی بڑی سلطنتوں کی مختصر اور آسان تاریخ ہے، جو گزشتہ صدیوں میں مسلمانوں نے دنیا کے مختلف حصوں میں قائم کیں، امید ہے کہ اسکولوں، مدرسوں اور مکتبوں کے کارکن اور معلم اس کو نصاب تعلیم میں داخل کریں گے، ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت :- ۵۰ روپے

مقالات شبلی جلد ششم تاریخی

یعنی

یہ حصہ مولانا شبلی مرحوم کے ادنیٰ تاریخی مضامین کا مجموعہ ہے جس میں اسلامی حکومتوں کے تمدن و تہذیب، علم و فن، شوقِ علم، اور بے تعصبی کے متعلق نہایت متعمق واقعات درج کئے گئے ہیں، اور ان کے متعلق یورپین مورخین کے اعتراضات کے جوابات دیے گئے ہیں،

”مینجر“

ضخامت :- ۴۰۰ صفحے، قیمت :- ۵۰ روپے

انجاء علیہ

مرتخ میں آبادی

زمین سے سب سے قریب سیارہ مرتخ ہے اور وہ برابر زمین سے قریب تر ہوتا جا رہا ہے۔
 گذشتہ ہفتہ وہ زمین سے بہت قریب آگیا تھا اور زمین سے اس کا فاصلہ ۶۰۳۰۰۰ میل ہ گیا تھا۔
 مرتخ کی آبادی کا نظریہ شائع میں جب ایک اطالوی ہیئت دان شیا پرلی (Achzaparelli) نے کرہ مرتخ کی نروں کے دھندلے نشانات کی تصویر لی اور آگے بڑھا، شیا پرلی کے اس نظریہ سے فائدہ اٹھا کر امریکہ کے مشہور ہیئت دان پرسول لاول (Percival Lowell) نے دعویٰ کیا کہ وہ نروں کے نشانات کو صاف طور پر دیکھ سکتا ہے، لاول کا یہ خیال تھا کہ مرتخ کے باشندوں نے یہ نریں اس لئے کھودی ہیں تاکہ قطبین پر جو برف پانی بن کر رہی ہے، اس سے ان نروں کے ذریعہ خشک زمینوں کو سیراب کیا جائے،

لیکن بعض دوسرے ہیئت دانوں نے جن میں سے بعض لاول سے بھی زیادہ دقیق النظر تھے، اس کی تردید کی، کہ یہ نریں نہیں ہیں، بلکہ ہمارے ذہن اور نظر کا دھوکہ ہیں،
 کرہ مرتخ پر نباتات کی روئیدگی بھی ہیئت دانوں کا مشہور نظریہ ہے، اور اس کا ثبوت یہ دیا جاتا ہے، کہ مرتخ میں جو سرخ رنگ نظر آتا ہے، یہ اسی روئیدگی کا نتیجہ ہے، لیکن اب اس

رنگ کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ مرتخ کی زمین نے کیمیائی طاقت پر آکسیجن کو جذب کر لیا ہے جس کی وجہ سے وہ رنگ آلود ہو گئی ہے، اس کرہ کی سطح پر جو سیاہ دھتے ہیں وہ سردی کے موسم میں زیادہ واضح نظر آتے ہیں، گرمی کے موسم میں ان کا رنگ سبز خائی نیلیوں ہوتا ہے، اور سردی میں ہادی زردی مائل رنگ کا یہ تغیر اس بات کا قوی ثبوت ہے کہ مرتخ کی زمین پر روئیدگی ہے،

اس سلسلہ میں ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ (Chlorophyll) پایا جاتا ہے، لیکن جب مرتخ کی سبزی کا طیف پیمائیز (Spectroscopic Analysis) کیا جاتا ہے، تو اس میں خضرہ نہیں دکھائی دیتا، شاید اسکی وجہ یہ ہو کہ زمین کے سبز درختوں میں خضرہ آفتاب کی روشنی کو حاصل کرنے کا ذریعہ بنتا ہے، اور چونکہ مرتخ کی حالت زمین سے مختلف ہے اس لئے وہاں خضرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہو

مرتخ میں جاندار کا ہونا بھی ایک قیاس ہی ہے، یہ کرہ زمین سے چھوٹا سرد اور خشک ہے، اس کی ہوا بہت ہلکی ہے، مونٹ ولسن کے ماہرین ہیئت آدمس اور ڈنم کے نظریہ کے مطابق مرتخ میں زمین سے دس فیصدی کم آکسیجن ہے، لیکن خود ہمارے کرہ زمین میں بھی بہت سے ایسے جاندار موجود ہیں، جو آکسیجن کی موجودہ مقدار سے بھی کم میں زندگی بسر کر سکتے ہیں، بہت ممکن ہے کہ مرتخ میں ایسے ہی کم آکسیجن میں سانس لینے والے جاندار ہوں، یا وہ آکسیجن کی کمی کی وجہ سے اسکی کم مقدار میں زندگی بسر کرنے کے عادی ہو گئے ہوں، ایسے جاندار زمین تو ہو سکتے ہیں مگر وہ بہت ہی سست ہوں گے،

آئندہ سال کیلنشن کی دوسواچ لمبی دور بین تیار ہو جانے کے بعد بھی مرتخ کی آبادی کا مسئلہ غائب حل نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس دور بین میں سے مرتخ کی جسامت زیادہ بڑی ہو کر

نظر تو آسکتی ہے، لیکن فضائی تبدیلیوں کی وجہ سے وہ صاف نہیں دکھائی دلیکتا، اگر مریخ کے باشندے زمین کے باشندوں سے اشاروں کے ذریعہ سے کچھ کہنا چاہیں تو ان کے لئے یا ایک اچھا موقع ہے، اگر وہ ایک بلند مینار پر ڈیڑھ کروڑ کھرب شمعوں کی طاقت کی ایک بتی جلائیں تو شاید نوٹ ولسن کی ایک سوانح نبی دور میں اس کی کچھ خفیف روشنی دکھائی دے سکے، بہر حال مریخ کی آبادی سے اب تک نامہ و پیام کا کوئی ذریعہ نہیں پیدا ہوا ہے،

لاول کی رصد گاہ میں مشہور ہیئت وال ارل کارل سیلفر نے موجودہ ماہرین ہیئت سے زیادہ مریخ کا مطالعہ کیا، چند سال پہلے اُس نے مریخ کی تصویریں لی تھیں جن میں سے معلوم ہوا کہ مریخ کی سطح پر اکثر بادل اور طوفان اٹھتے رہتے ہیں، اور خاکہ مریخ کے خط استوار کے قریب تو شدت کے ساتھ طوفان آتے رہتے ہیں، مگر ان کا زور صرف صبح کے وقت ہوتا ہے اور جیسے جیسے سورج بلند ہوتا جاتا ہے، بادل اور طوفان بھی غائب ہوتے چلے جاتے ہیں،

گزشتہ ہفتہ زمین کے شمالی حصہ سے زیادہ اس کے جنوبی حصہ میں مریخ صاف دکھائی دینے والا تھا، اس لئے ڈاکٹر سیلفر نے جنوبی افریقہ کے شہر بلومفونٹین کی رصد گاہ میں بیٹھ کر مریخ کا معائنہ کیا، اس کو مریخ کے قطب جنوبی کے نزدیک ایک سیاہ نقطہ نظر آیا جو اصل میں آئنا بڑا ہو گا، جتنا کہ موجودہ ممالک متحدہ امریکہ ہے، یہ سیاہ نقطہ اس سے پہلے کبھی نہیں دکھائی دیا تھا، اس سے ڈاکٹر سیلفر نے یہ قیاس کیا ہے کہ شاید یہاں نئے درخت آگ آئے ہیں،

”سی“

لغات جدیدہ - چاندرا جدید عربی الفاظ کا لنت مع ضخیمہ افادہ فقہی، معنی قیاسیہ

اکیسیا

”فکر پرس“

از

حکیم الشعراء امجد حیدر آبادی

دن رات تجس ہے یہ آخر کس کا؟ جن کے پیاسے ہیں ہم وہ دریا ہو کہاں؟
 مدت سے خدا خدا کہا کرتے ہیں آخر اس اسم کا معنی ہے کہاں؟

یہ لای نخل سوال کس سے پوچھیں

کیسا ہے وہ ذوا بجلال کس کو پوچھیں

ہاں مولوی صاحب آپ تو عالم ہیں کچھ اس کا پتہ آپ بتا سکتے ہیں؟
 فرمایا کہ ہے عرش بریں اس کا مقام ہم بندے کہاں عرشن جاسکتے ہیں

کیوں راہ طلب میں خود کو گمراہ کرو

بیٹھے ہوئے گھر میں اللہ اللہ کرو

ہاں فلسفی صاحب آپ کیا کہتے ہیں کیا ہم بندوں کا کوئی مولا ہی نہیں
 کہنے لگے ”کیا خدا خدا کہتے ہو“ یہ اسم وہ ہے جس کا معنی ہی نہیں

دنیا میں کوئی خدا سے آگاہ نہیں

مولوی صاحب

فلسفی صاحب

یہ اپنی ہی من گھڑت ہے اللہ نہیں

پھر ماہرِ سانس سے یہ ہم نے پوچھا اس بارے میں کیسے آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا، گزشتہ سے تو لاعلم ہیں ہم اس وقت تو برقی کو خدا کہتے ہیں

بجلی کی تجلیوں کا سب جلوہ ہے

موسیٰ نے اسی کو طور پر دیکھا ہے

صوفی صاحب! ذرا مراقب ہو کر کچھ آپ اپنی زبان سے فرمائیے گا
کہتے ہیں کسے خدا؟ تو ارشاد ہوا وہ ساتھ ہے آپ کے جہاں جائیے گا

منظر ہیں اُسی کے سب، یہ سافلِ عالی

خود اپنا وجود اُس سے کب ہی خالی

ابجد صاحب! کچھ آپ ارشاد کریں ہم بھی توئیں کہ آپ کیا کہتے ہیں
فرمایا کہ ”یَوْمِئِذٍ نَبْلَغِیْبُکَ تَحْتَ“ ہم طاقتِ غیبی کو خدا کہتے ہیں

وہ طاقتِ غیبی، جو محیطِ اکل ہے

ثابت کرتی ہے جس کا ہونا، ہر شے

جس کے آگے کسی کی چلتی ہی نہیں،

جو اس کی مشیت ہو وہ ٹپتی ہی نہیں

شاعر صاحب! خدا کو تم کیا سمجھتے شاعر بھی تو دُور کی خبر لاتے ہیں
کچھ دزن میں گنگن کے یوں فرمایا ہم اپنے خیال میں اسے پاتے ہیں

دنیا والے خیال کہتے ہیں اُسے

ہم، جلوہ ذوا بجلال کہتے ہیں اُسے

راوی کوئی نہ ملا، اس سے ملانے والا
دیکھا نہ گیا کوئی دکھانے والا
اس دور میں ایک بھی کو لبس نہ ہوا
امر کیہ کا پتہ چلانے والا
ہم نور و الطافِ کرم کس کے ہیں
یا خگرِ صد جوہر دستم کس کے ہیں
ہر چیزِ جہاں میں ہے اس کی اُسکی
اے کاش کوئی کدے کہ ہم کس کو ہیں

سمجھایا ہر اک نے اپنے اپنے ڈھپے
لیکن ہم کو تو کوئی رستہ نہ ملا
پہنچنے ہم اسی فکر میں اک دست گھر
داں کھیل رہا تھا ان کا کم سن بچہ

پھولے ہوئے گال رخ پر کھڑے ہو رہا
اک چاند کا ٹکڑا، ماہِ تاباں کی مثال
ہم نے اُسے گود میں اٹھا کر پوچھا
معصوم فرشتے! کچھ تمہیں سمجھاؤ،
بولو کہ خدا کہاں ہے، اور کیا ہے؟
ہنس کر بولا کہ آؤ، گھر میں آؤ،

جس کو تم پوچھتے ہو وہ تو یاں ہے
کیا تم کو بتا ہی دوں؟ دُشیری مانگئے

تم بھی یوں ہی تمام رحمت ہو جاؤ
دنیا کے لئے موجبِ راحت ہو جاؤ
بن سکتے ہو تم خود بھی خدا گر چاہو
بس کچھ نہیں بندہ محبت ہو جاؤ

رب اپنے ہر اک بندے کے ہمراہ
اس واسطے انتقام، دل خواہ ہوا
ہے رحم و کرم ہی سے خدائی کا رُخ
اللہ بھی محبت ہی سے اللہ ہوا

بَابُ التَّفْسِيرِ وَالْمَقَالِ

تفسیر بیان

آج کل سب سے بڑا آسان کام قرآن کی تفسیر لکھنا ہے، جبکہ عربی میں ذرا بھی سدا بہہ نہیں، وہ بھی اپنے کو خاکساری سے اس کا اہل جانتے ہیں، اردو کے نئے مفسروں میں اسکی کئی مثالیں ملتی ہیں، لیکن ابھی حال میں حسن بیان کے نام سے کسی غلام حسن نیازی پشاور کی تفسیر شائع ہوئی ہو اور جرات یہ ہو کہ وہ لوگوں کے پاس ریویو کی غرض سے بھیجی گئی ہے،

مصنف نے مقدمہ میں یہ لکھا ہے کہ چونکہ خواجہ کمال الدین صاحب عربی میں کم پایہ تھے، اسلئے غلطی سے بچنے کے لئے ان کو "مقدمہ" کی ضرورت ہوتی تھی، جو عربی زبان میں ادوں سے زیادہ ماہر ہو، یہ زیادہ ماہر بزرگ ہی غلام حسن صاحب نیازی ہیں، سوان نیازی صاحب کی عربی ہمارے کا یہ حال ہے کہ انھوں نے اپنی قابلیت کے اظہار کیلئے شروع ہی میں عربی کے دو حرف لکھے ہیں، اور دونوں غلط! ٹائٹل پر لکھے ہیں حسن بیان من غلام حسن نیازی "حالانکہ عربی کا کم پایہ طالب علم بھی جانتا ہے کہ یہ موقع من کا نہیں ل کا ہے،

مقدمہ کے پہلے صفحہ میں خواجہ صاحب کیلئے دعا کی ہو اللہم اغفر لہا حالانکہ عربی داں تو عربی داں عام مسلمان بھی جانتا ہے کہ غفر کا صلا لام ہو، اللہم اغفر لہ، نہ کہ اللہم اغفر لہ،

اب فرمائیے کہ عربی میں جن کا یہ پایہ ہو، ان کی تفسیر کیسی ہوگی، اور ان کم پایہ بزرگ کے بھروسہ اور سہارے پر جو قرآن پاک کا کام کیا گیا ہو، وہ کس بھروسہ کے لائق ہے، قرآن پاک کی تفسیر سے زیادہ ترجمہ دیکھ چکے ہیں، اب تک تو یہ کیا جاتا تھا، کہ قرآن پاک کا ٹھیک ترجمہ تو ٹھیک کیا جاتا تھا، البتہ اسکی تفسیر میں تحریفیں کی جاتی تھیں، ان نئے مفسر نے کہا کہ یہ بھی ایک طول عمل ہے، یہ کیوں نہ کیا جائے، کہ ترجمہ ہی ایسا کیا جائے جس میں تفسیر میں زیادہ کاوش نہ کرنا پڑے یعنی تحریف ترجمہ ہی میں کی جائے، چنانچہ شروع سے آخر تک یہی کیا ہے شروع ہی کی ایک آیت کا ترجمہ سنئے،

ذٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ یہ کتاب جو جس میں بے شک ہدایت
هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ، ہے پر ہیزگاروں کے لئے،

اس ترجمہ میں جس قرآن پاک کے کس لفظ کا ترجمہ ہے، اگر آیت پاک کا یہ مطلب ہوتا جو اس ترجمہ میں بتایا گیا ہے تو اس آیت کی عربی یوں ہوتی، لا ریب فی اتہ ہدی للمتقین یا یوں ہو سکتی لا ریب اتہ ہدی للمتقین، یہ غلطی بعض بے معنی اعتراضوں سے بچنے کے لئے سید احمد خان مرحوم نے کی ہو، اور اس مفسر جدید نے اسکی تقلید کی ہے،

پوری تفسیر ۵۵ صفحات کی ایک جلد میں ہے، اوپر قرآن مع ترجمہ ہی نیچے تفسیری حاشیے ہیں، قادیانی حضرات بھی شاید اتنی کم پایہ تالیف کو اپنے دارالکتب میں رکھ کر خوش نہ ہوں گے،

تاریخ سے دیکھی رکھنے والوں کے لئے اس میں تاریخی دیکھی بھی کم نہیں فتنہ نامہ کے حال میں لکھا ہے (ص ۳۹۵) کہ خوارزم کے سلطان اب اسلان نے "عالمکہ خوارزم کا اپنا ملک" نے نہیں سلطان قطب الدین محمد نے (گزیدہ ص ۴۹۶) اور جو قفقہ لکھا ہے وہ بھی بے ثبوت ہے، "اس"

فہارس لسان العرب

لسان العرب ابن منظور اندلسی المتوفی ۷۴۳ھ عربی زبان کی ایک نہایت مستند اور ضخیم تالیف ہے، جو ۲۰ جلدوں میں مصر سے شائع ہوئی ہے، اس کتاب میں لغات کے ثبوت اور تشریح میں عربی کے سیکڑوں شاعروں کے نام اور ان کے ہزاروں شعور درج ہیں، ان میں سے بہت سے شاعر تو ایسے ہیں جن کے نام و کلام کو زمانہ کے بے رحم ہاتھوں نے مٹا دیا ہے، بہت سے اشعار ایسے ہیں جن کے لغات کے معنی نامعلوم، اور ان کے مطالب تحقیق و سماع کے محتاج ہیں، ابن منظور نے ان کے لغات کو حل، اور ان کے مطالب کی تشریح کی ہے، مگر چونکہ یہ اشعار کتاب کے ہزاروں صفحوں میں بکھرے ہوئے ہیں، اسلئے ان شاعروں کے کلام اور ان کے مطالب کے ذخیرہ کو آسانی سے کوئی پانہیں سکتا، افغانی کا بھی یہی حال تھا، مگر یورپ کے ایک فاضل نے اس کی ایک ایسی فرست بنادی کہ افغانی کے فائدہ کی مقدار خدا جانے کتنی بڑھ گئی،

خوشی کی بات ہے کہ لسان العرب کی یہ خدمت ایک ہندی نژاد کی قسمت میں آئی، مولوی عبدالقیوم صاحب ایم اے، ریسرچ اسٹوڈنٹ پنجاب یونیورسٹی نے اس کام کو بڑی محنت سے انجام دیا ہے، انھوں نے پہلے تو یہ کیا کہ لسان العرب میں جتنے شاعروں کے نام جہاں جہاں آئے ہیں، ان کو یکجا کیا، اور پھر ان کو حروف تہجی پر ترتیب دیا، اور ہر جلد کے جس جس صفحہ میں وہ نام آئے ہیں، ان کا حوالہ دیا ہے، اس طرح آپ نہایت آسانی سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ کس شاعر کا نام کہاں کہاں آیا ہے، اور اس کے اشعار اس کتاب میں کہاں کہاں ہیں،

اسکی دوسری جلد میں اشعار کی فرست ہوگی، کہ کون کون سے اشعار اس میں کہاں ہی یہ کام جتنی

محنت اور محنت اور دیدہ ریزی کا ہے اس کا اندازہ اہل علم ہی کر سکتے ہیں، مولف نے اپنی اس محنت سے خدا جانے کتنے عالموں اور طالب علموں کو تلاش کی محنت اور زحمت سے بچا دیا ہے،
"س"

اسلامی سکول کا مجموعہ

ڈھاکہ مین

مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب (ڈھاکہ) اور اہل علم میں ہیں جن کی عمر کا بڑا حصہ علم و فن کی خدمت میں گزرا ہے، موصوف کو اسلامی تاریخ اور خصوصاً اسلامی ہنگال کی تاریخ سے بڑی چسپی ہے، جس کا ثبوت ان کے تحفانہ مضامین سے ملتا رہتا ہے،

آج کل تاریخی تحقیقات اور خصوصاً بادشاہوں کے سال و سنہ کی تحقیق کے لئے ان کے پرانے سکتے بڑی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ یہ معدنی اوراق و حقیقت ان کی معاصر تاریخیں ہیں، ہنگال ایشیا بک سوسائٹی کے سبب ان سکول کے جمع کرنے کا شوق ہنگال کے بعض اہل علم میں بھی پیدا ہوا، انہی میں ہمارے دوست مولنا حکیم حبیب الرحمن صاحب بھی ہیں،

موصوف کے پاس سکول کا نام در مجموعہ جمع ہو گیا تھا، کئی سال ہوئے کہ ان کو خیال ہوا کہ یہ کسی پبلک مقام پر رکھے جائیں، اور اس کے لئے انھوں نے دار المصنفین کے غریب خانہ کو چنا تھا، مگر کہاں نفرتی و طلائی سکے، اور کہاں دار المصنفین کا غریب خانہ! بہر حال وطن کی محبت غالب آئی اور انھوں نے اس ذخیرہ کو ڈھاکہ میوزیم کے سپرد کر دیا، ڈھاکہ میوزیم کے ناظر (کیورٹر) ڈاکٹر ان بی، بٹھاسالی ایم، اے نے ان سکول کی فہرست (کیٹلاگ) اپنی تحقیقات کے ساتھ انگریزی میں شائع کی ہے،

لے قیمت عا، ڈھاکہ میوزیم،

یکل سکے تعداد میں ۲۱۱ ہیں، ان میں تین سکے ہندو عہد کے ہیں، ایک کشمیر کا، اور دوسرا ہند کے شاہیہ خاندان کا جو افغانستان اور ہندوستان کی سرحد پر تھا، اور جس کا خاتمہ سلطان محمود نے کیا، اور تیسرا قنوج کے گھروار خاندان کا ہے، باقی سب اسلامی سکے ہیں،

ان اسلامی سکوں میں سب سے پرانا خلیفہ عبد الملک اموی کا ہے، جس کے زمانہ میں سب سے پہلے اسلامی سکے ڈھالے گئے، یہ سکے ۱۳۵ھ کا ہے جس میں ایک طرف کلمہ توحید اور سنہ اور دوسری طرف سورہ اخلاص اور قرآن پاک کی ایک اور آیت ہے،

سکوں کی سب سے بڑی تعداد شیر شاہ کی ہے، اس بادشاہ کے ۵۵ سکے ہیں جن میں سب سے زیادہ ۹۲۵ھ کا سکہ ہے، اس کے بعد بنگال کے بادشاہوں کے سکوں کی تعداد ہے، دلی جنپو اور گجرات کے علاوہ ایک سکہ نیپال کا، دوسرا غزنو کا ہے، ایران کے مغل تیموری اور صفوی بادشاہوں کے کئی سکے ہیں، کابل کے امیروں کے سکے بھی ہیں،

”س“

مشقوس سلیمانی

از

مولانا سید سلیمان ندوی،

یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولانا کی تقریروں مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان کا اُمینہ ہے، ضخامت ۶۰، ۶۴ صفحے، قیمت :- ۶۰ روپے

پتہ :-

دارالمنین اعظم گڑھ، و مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی، فینچر

مطبوعات جدیدہ

تذکرہ وقار، مرتبہ جانبی محمد امین صاحب زبیری، سابق مہتمم تاریخ بھوپال،
تقطع اوسط ضخامت ۳۸۸ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ:-
مؤلف سے علی گڑھ سے ملے گی،

سرسید احمد خاں مرحوم کے رفقاء کا میں سے ہر ایک نے اپنی صلاحیت و استعداد کے
مطابق، اپنی قوم کی نہایت قیمتی خدمات انجام دیں، اس لحاظ سے ان سب کی زندگی ایک خاص
حیثیت رکھتی ہے، لیکن اخلاقی اوصاف کے لحاظ سے نواب وقار الملک مرحوم کا درجہ ان سب
میں ممتاز تھا وہ اخلاق کی مہندی سیرت کی مضبوطی، سچائی اور دیانت کا نمونہ تھے، منشی محمد امین
زبیری جھنوں نے اس سلسلہ کے مختلف بزرگوں کی مختصر سوانحیں لکھی ہیں، نواب وقار الملک
کی مفصل سیرت عرصہ ہوا مکمل کر چکے تھے، لیکن اس کی اشاعت کی ذمت نہ آئی تھی کہ مسلم کشی
کا نفرس نے "وقار حیات" کے نام سے ایک مبسوط سیرت لکھ کر شائع کی، گو اس کی ترتیب
میں بھی منشی محمد امین صاحب زبیری کے مسودہ سے فائدہ اٹھایا گیا تھا، لیکن خود ان کی مرتب کردہ
سیرت کی اشاعت کی ذمت اب آئی ہے، یہ سیرت گو "وقار حیات" کے مقابلہ میں مختصر ہے، لیکن
صاحب سیرت کی زندگی کا کوئی پہلو چھوٹے نہیں پایا ہے، ابتدائی حالات، اس دور کے قومی
خدمات، حیدرآباد کی ملازمت کے زمانہ کے خدمات اور کارنامے ریاست کے مختلف شعبوں میں

اصلاح و ترقی، مفید نئے شعبوں کا قیام، ریاست اور رعایا کی خیر خواہی، حیدرآباد کی سیاست کے نشیب و فراز و انقلاب و حوادث، یہاں سے سبکدوشی کے بعد علیگڑھ کالج سے تعلق، اس کی خدمات، کالج کی سیاست کے مختلف دور، اور اس سے متعلق تمام واقعات و حالات، اس کی تہاچ ان میں نواب وقار الملک کی مخلصانہ کوششوں، انکی دیانت و حق پرستی، اور ان کے دوسرے مذہبی تعلیمی اور اصلاحی خدمات اور کارناموں کو تفصیل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، اس زمانہ میں ملی گزادہ کالج مسلمانوں کی سیاست کا مرکز تھا، اور اس کا سرکاری مسلمانوں کا نمائندہ ہوتا تھا، اس لئے اس دور کی سیاست کے بعض پہلو بھی آگئے ہیں، ان تمام واقعات میں نواب وقار الملک مرحوم کے اخلاق و سیرت کی بندی، اور دیانت و حق پرستی مشترک ہو، مولف نے واقعات کے جمع کرنے میں بڑی محنت اٹھائی ہے، ان کی کوششوں سے ان کو بعض ایسے حالات کے حاصل کرنے میں بھی کامیابی ہوئی ہے، جن کا حصول بہت دشوار تھا، گویہ سیرت نسبتہً مختصر ہے، لیکن صاحب سیرت کی زندگی کے جملہ حالات کو جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے،

فنِ تفسیر، مؤلف جناب مرزا عزیز فیضانی داراپوری، تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۰۰ صفحے،

کاندھکتا بت و طباعت بہت معمولی قیمت ۱۲ پتہ شیر بلڈنگ موچی دروازہ لاہور،

آج کل کے خود ساختہ مفسروں نے کلام اللہ کی تفسیر جیسا نازک فرض اور اہم ذمہ دار کو اتنا آسان بنا دیا ہے کہ جسے عربی میں ذرا شہد ہوئی، وہ قرآن کا مجتہد مفسر بن بیٹھا، بلکہ عربی کی بھی ضرورت نہیں پڑتی، اردو ترجمہ کی مدد کافی سمجھی جاتی ہے، اس سہولت اور آزادی نے کلام اللہ میں من مانی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا ہے، جس کے نوئے آئے دن نظر آتے رہتے ہیں اس آزادی کو پیش نظر رکھ کر مرزا عزیز فیضانی صاحب نے فنِ تفسیر کے اصول و شرائط پر یہ کتاب لکھی جو، اس میں چار باب ہیں، پہلے باب میں دوسرے اہل مذاہب اور ان کی مذہبی کتابوں کے

مقابلہ میں کلام اللہ کی صحت اور اس کی تفسیر و تاویل میں مسلمانوں کا اہتمام اور ان کی احتیاط اپنی نبی
کتابوں کی تفسیر سے دوسرے اہل مذاہب کی غفلت اور بے توجہی کے اسباب اور قرآن کی
تفسیر میں قرن اول کے مسلمانوں کا شغف و اہتمام دکھایا ہے، دوسرے باب میں زمانہ مابعد حضور
موجودہ دور کے مسلمانوں میں قرآن کی تفسیر کی جانب سے بے توجہی کے اسباب و وجوہ اور
مذہب سے ان کی غفلت دکھائی گئی ہے، تیسرے باب میں غلط تاویل و تفسیر کے اسباب
بتائے ہیں، چوتھے باب میں علمی حیثیت سے تفسیر کے اصول و شرائط بیان کئے ہیں، مرزا صاحب
نے جو کچھ لکھا ہے، وہ اخلاص، حسن نیت اور خدمت دین کے جذبہ سے لکھا ہے، اور اپنے مقدمہ
بہر موضوع کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے، لیکن علمی حیثیت سے اس کتاب کے مباحث
کی وہ نوعیت نہیں ہے، جو اس کے لئے درکار تھی، پہلے تین باب اصل مقصد کی تمہید ہیں، چوتھا
باب موضوع سے متعلق ہے، اس میں شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی فوز الکبیر اور سیوطی کی تقان
سے تفسیر کے کچھ اصول و شرائط دیدیے گئے ہیں انھیں وضاحت کے ساتھ جدید مذاق کو مطابق
بدل علمی طریقہ سے پیش کرنا چاہیے تھا، اس کتاب کی علمی حیثیت پر خدمت دین کا جذبہ غالب ہے
اس لئے تحریر میں وہ سنجیدگی و متانت نہیں ہے، جو اس موضوع کے لئے ضروری تھی، تحریر کی
متانت سے استدلال زیادہ قوی اور موثر ہو جاتا ہے، بہر حال مرزا صاحب کا دینی جذبہ بڑی
قدر ہے، اور یہ کتاب فائدہ سے خالی نہیں،

ہندوستان کی } مرتبہ جناب مولانا منت اللہ صاحب رحمانی امال ۱۰۷
صنعت و تجارت } تقطیع چھوٹی ہفتی ۲۱۲ صفحہ کا نقد کتابت و طباعت
بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ مکتبہ سلفیہ مونگیر بہار،

اردو میں ہندوستان کی قدیم صنعت و تجارت پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے ہندوستان

کے نقطہ نظر سے ایسٹ انڈیا کمپنی کے دور کی بتنی کتابیں لکھی گئی ہیں، ان میں سے کم کتابیں اس سے خالی ہوں گی، متفرق مضامین میں بھی یہ معلومات ملتے ہیں، مولف نے ان متفرق محلوں کو اس کتاب میں یکجا کر دیا ہے شروع میں انگریزوں کی آمد سے پہلے ہندوستان کی صنعت و حرفت اور دوسرے ملکوں میں اسکی مقبولیت و تجارت کے حالات ہیں، اس کے بعد ہندوستان کے حصول کے لئے یورپ کی مختلف طاقتوں کی کوششوں اور انگریزوں کی کامیابی کا ذکر ہے، پھر ایسٹ انڈیا کمپنی کے قیام کی تاریخ، اور اس کے دور میں ہندوستان کی صنعت و حرفت کی تباہی کے حالات ہیں، اور اس وقت سے لیکر اس زمانہ تک جن جن طریقوں سے اس کو تباہ کر کے انگریزی مصنوعات اور اس کی تجارت کو فروغ دیا گیا۔ اس کی تفصیل ہے، کمپنی کے زمانہ سے لیکر اس وقت تک مختلف دوروں کی ہندوستان کی درآمد و برآمد کے اعداد و شمار دیدیے ہیں، جس سے ہندوستان کے صنعتی ڈول و ریمان پیدنی ممالک کے تجارتی فروغ کا پورا اندازہ ہو جاتا ہے،

انمول کہانیاں از جناب شوکت عثمانی صاحب تقیہ چھوٹی ٹھنات ۱۳۱ صفحہ،

کاغذ کتابت و طباعت ممونی قیمت ۱۲، پتہ بھارت پبلشنگ ہاؤس اگرہ،

یہ کتاب مولف کے بارہ انقلابی افسانوں کا مجموعہ ہے، جو بیشتر طبع ادا اور بعض ترجمہ ہیں ان میں نوجوانوں مزدوروں اور کسانوں کو ابھارنے کے لئے انقلاب کی مختلف سکون اور اس راہ کے پیش آئند واقعات و حالات کو افسانوں کی شکل میں پیش کیا گیا ہے، مصنف کا مخاطب زیادہ تر نچا طبقہ ہے، اس لئے شاید عمداً اس کی زبان پست رکھی گئی ہے، کیونکہ کوئی پڑھا لکھا شخص بغیر عمداً بگاڑے ہوئے ایسی خراب زبان نہیں لکھ سکتا، لیکن یہ کوشش نہ صرف بے نتیجہ بلکہ زبان کے لئے مضر ہے، ہندوستان کے کسانوں اور مزدوروں میں اس کے

خریدنے اور پڑھنے کی صلاحیت نہیں، اس لئے معتق کا مقصد تو پورا نہ ہوگا، البتہ زبان مسخ ہوگی،

مصنفین اردو مرتبہ جناب زوارجین صاحب تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۳۲ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت معمولی قیمت: ۲۰ روپے، بحالی پبلیشنگ ہاؤس کتاب گھڑی دہلی سید زوارجین صاحب نے اردو کتابوں کی یہ نئی وضع کی دیکھ کر فخرست مرتب کی ہے، اس کی ترتیب فن وار ہے، تصانیف کے ساتھ مصنفین کے مختصر حالات اور جان تک مل سکے ہیں، ان کے فوٹو بھی دیدیے ہیں، چنانچہ اس فہرست میں ۱۳۸ مصنفین و شعرا کے حالات اور ۱۰۳ کے فوٹو ہیں، گو اس میں اکثر بڑے مصنفین و شعرا کے حالات آگئے ہیں، لیکن بہتوں کے حالات رہ بھی گئے ہیں، ظاہر ہے کہ یہ نقش اول اور اپنی قسم کی پہلی کوشش ہے، امید ہے کہ دوسرا ڈیشن اس سے زیادہ جامع اور مکمل ہوگا، میرے نام کے ساتھ ایم اے غلط لکھ گیا ہے، ایسے غلط "موقعوں پر بعض مصنفین کو اپنے خود ساختہ کمالات کے اشتہار کا اچھا موقع ملتا ہے جس کے بعض نمونے اس کتاب میں بھی نظر آتے ہیں مولف کی ستم ظریفی قابلِ داد ہے کہ ایسے مصنفین کے تذکرہ کے نیچے ان کے شکریہ کے طور پر ان کے خود نوشت قلم کا حوالہ بھی دے دیا ہے، ایک صاحب نے اپنے کو دارالعلوم ندوہ اور مولینا فاروق چربا کوئی تکمیل یافتہ لکھا ہے جو صحت سے قطعاً خالی ہے،

سرمیلی بانسری، از جناب سید زوارجین صاحب آرزو لکھنؤ، تقطیع چھوٹی، ضخامت ۲۰۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت، بہتر قیمت مجددہ: ۲۰ روپے، انڈین بک ڈپو لکھنؤ،

جناب آرزو لکھنؤ اس دور کے ممتاز شاعر ہیں، زبان کی سادگی اور صفائی ان کے

کلام کی خصوصیت ہے، لیکن اب ان کو یہ دمن سمائی ہے کہ ان کے کلام میں عربی اور فارسی کا کوئی ایسا لفظ بھی نہ آنے پائے جو روزانہ کی زبان میں منجھ کر اردو میں کھپ گیا ہو، سربلی بانسری اسی قسم کی شاعری کا نمونہ ہے، یہ خاصاً ضخیم دیوان ہی، سو سو اسو غزلیں، قطعات اور رباعیاں ہیں، لیکن ان میں شاعر کے تخلص آرزو کے سوا عربی اور فارسی کا کوئی معمولی لفظ بھی نہیں آنے پایا ہے، اس سے جناب آرزو کی قدرتِ زبان کا تو ضرور اندازہ ہوتا ہے، لیکن شاعری کا لنگ اتنا پھیکا پڑ گیا ہے، کہ اسے مشکل سے شاعری کہا جاسکتا ہے، اس قسم کی کوشش ایسی ہی لایق ہے، جیسے بے نقطوں کی تحریر لکھنے یا اور اس قسم کی کسی صنعت کی کوشش، ایسی کوششوں سے لکھے والے کی پُچ اور کسی حد تک قدرتِ زبان کا تو اندازہ ہوتا ہے، لیکن وہ چیز اپنی جنس سے نکل جاتی ہے، جناب آرزو نے جو التزام اور پابندی اپنی شاعری میں رکھی ہے، اس سے خیال تو کسی نہ کسی طرح ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں ضرور ادا ہو جائے گا، لیکن اس میں کوئی ندرت و لطافت نہیں ہو سکتی، کہ جہاں زبان کا جامہ اتنا تنگ ہو، وہاں تخیل کی گنجائش کہاں نکل سکتی ہے، اصولی حیثیت سے خیالات اصل ہیں، اور زبان ان کا جامہ، یعنی خیالات کے مطابق الفاظ لائے جاتے ہیں، لیکن ایسی کوششوں میں یہ اصول الٹ جاتا ہے، الفاظ اصل بن جاتے ہیں، اور خیالات ان کے تابع، پھر اتنے محدود دائرہ میں خیالات کی بلند پروازی کی گنجائش کہاں نکل سکتی ہے، زبان کو سادہ اور آسان بنانے کی کوشش اردو کے ہر بہی خواہ کا فرض ہے، کہ آئندہ صرف آسان ہی زبان زندہ رہے گی، لیکن اس کے معنی نہیں کہ عربی و فارسی کے وہ الفاظ بھی نکال دیے جائیں، جو اردو میں جذب ہو کر اپنی اصلیت تک کھو چکے ہیں، بہر حال یہ دیوان جناب آرزو کی شاعری کا نہیں البتہ ان کی قدرتِ زبان کا نمونہ ہے۔ ”سم“

جلد ۴۴ | ماہ شعبان المعظم ۱۳۵۸ھ مطابق ماہ اکتوبر ۱۹۳۹ء | عدد ۴

مضامین

۲۴۴-۲۴۲	سید سلیمان ندوی،	شذرات
۲۴۸-۲۴۵	ڈاکٹر عبد الستار صدیقی، پروفیسر	ہندو کی وجہ تسمیہ،
	الذابا دیونیورسٹی،	
۲۹۸-۲۴۹	جناب سید صباح الدین بکارجن	"فتوح السلاطین"
	صاحب ایم اے رفیق دارالمصنفین	
۳۰۲-۲۹۸	سید سلیمان ندوی،	حافظ امان اللہ بناری اور ان کی مسجد خانقاہ
		اور مزار کے کچھ
۳۰۸-۳۰۳	"قص ع"	سگنڈ فرائڈ،
۳۱۰-۳۰۸	"	خوف اور بچے،
۳۱۴-۳۱۱	"	اجبار علیہ،
۳۲۰-۳۱۵	"	مطبوعات جدیدہ ۵،

تاریخ اسلام، حصہ اول،

اس کتاب میں عرب قبل از اسلام کے حالات اور ظہور اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے اختتام تک کی اسلام کی مذہبی، سیاسی اور تمدنی تاریخ ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، حجم ۴-۳ صفحہ، قیمت سے

شہادتِ سیرا

اس سال دارالعلوم ندوۃ سے دس طالب علموں نے فراغت پائی، ان میں سے دوسرے کے آراء و علاقہ کے، ایک نیپال کے، ایک کشمیر کے، چار بہار کے اور دو اودھ کے تھے، ان فارغ شدہ طالب علموں کا وادی جلسہ ۸ اکتوبر ۱۳۹۷ء کی دوپہر کو بڑی کامیابی کے ساتھ ہوا، طلبہ نے تقریریں کیں اور نظمیں پڑھیں اور رخصت ہونے والوں کو بڑی محبت سے رخصت کیا، جلسہ میں بعض ایسی تقریریں ہوئیں جو بڑی مؤثر اور دلپذیر تھیں، نظمیں انہوں میں ایک نظم پونہ کے ایک طالب علم نے کہی اور پڑھی تھی جو ایسی صاف تھی کہ اس کو ہمارا شاعر کے بجائے لکھنؤ کا کلام کہا جاسکتا تھا،

ان طالب علموں کے دور دراز وطنوں کا جائزہ لیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہر عربی درگاہ دنیا سے اسلام کی افوت و محبت کا آئینہ ہوتی ہے، دیں دیں کے لوگ آتے اور سالہا سال ایک ساتھ گزار کر واپس جاتے ہیں، اور ایک دوسرے کی محبت اپنے ساتھ یادگار بنے جاتے ہیں،

ہم کو خوشی اس سے ہوئی کہ ان طالب علموں میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی جگہ پر پہنچ کر دین کی خدمت کا عہد کیا، اللہ تعالیٰ ان کو مزید توفیق دے کہ اسلام کے لئے ان کا وجود بہتر سے بہتر ثابت ہو سکے، اور ان کے ذریعہ مسلمانوں کے انتشار و پرگندگی کا علاج ہو سکے، اور قوم اور ملک اور وطن کے مجازی لفظوں سے اونچے ہو کر دین حق کی وسیع حقیقت کے عالمگیر جد و دک نہ بنیں،

ان عربی درگاہوں کی تعلیمی زبان اردو ہی ہے، اس سے قصہ وار ارادہ کے بغیر نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ دور دور صوبوں اور ملکوں کے لوگ یہاں آکر اردو زبان سمجھنے اور بولنے لگتے ہیں، ادارہ العلوم میں اس سے آگے بڑھ کر یہ کوشش کی جاتی ہے کہ وہ ایسی اردو سیکھ جائیں جس میں لکھ پڑھ بھی سکیں، اس کا اثر یہ ہے کہ اس ملک کی زبان کشمیر و نیپال و سرحد اور ترکستان اور چین تک برابر پہنچ رہی ہے، اور ذرا کوشش ہو تو یہ ہندوستانی زبان نہ صرف ہندوستان کی بلکہ ایشیا کی بین الاقوامی زبان ہو سکتی ہے، اور یہ صرف مسلمانوں کے لئے نہیں بلکہ ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لئے فخر اور خوشی کا سرمایہ ہے،

افسوس ہے کہ اتنی کھلی ہوئی حقیقت ہمارے ہوطنوں میں سے اس طبقہ کی سمجھ میں نہیں آتی جو ہزاروں برس سے ہندوستان کی چار دیواری میں اس طرح بند ہیں کہ اس کے باہر وہ جھانکنے بھی نہیں چاہتے، ہندوستان پر مسلمانوں کا بڑا احسان یہ ہے کہ انھوں نے ہندوستان کو دنیا کا حصہ بنا دیا، اور ہندوستان سے دنیا کو اور دنیا کو ہندوستان سے مالا مال کر دیا،

لیکن اس روشنی کے عہد میں بھی جب ساری دنیا ایک گھر کی حیثیت میں ہو گئی ہے اس بات کی کوشش کی جا رہی ہے کہ پھر ہندوستان کو ساری دنیا سے الگ کر لیا جائے، اس کوشش کا نونہ وہ تحریک ہے جس کا منشا یہ ہے کہ ہندوستان کی مصنوعی عام زبان وہ ہندی بنائی جائے جس کی بنیاد خالص سنسکرت پر ہو، اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ دکن مدرس اور بنگال کے ہندوؤں کی صوبہ دار زبانیں چونکہ سنسکرت مادہ سے بنی ہیں، اس لئے سنسکرتی ہندی ہی ان کی عمومی ملی زبان ہو سکتی ہے، الہ آباد یونیورسٹی کے وائس چانسلر پروفیسر جھانے ۱۴ ستمبر ۱۹۳۷ء کو گوالیار میں ہمارا راجہ گوایار کی موجودگی میں ایک مجلس میں اس پر تقریر فرمائی ہے کہ سنسکرتی ہندی ہی ہندوستان کی عمومی زبان بن سکتی ہے، اور اسی پرانی دلیل کو دوبارہ دہرایا ہے، ہمارے نزدیک لائق پروفیسر نے یہ تقریر ایک آٹھ بند کر کے ارشاد فرمائی ہے، اور یہ سمجھ لیا ہے کہ آٹھ کروڑ مسلمان جو تقریری اور تھیوری کے طور سے

بلکہ علاء اردو کو ہندوستانی زبان بنا چکے ہیں، ہندوستان میں موجود نہیں، پھر انھوں نے دکن اور مدراس کی طرف تو دیکھا، مگر بلوچستان، سرحد کشمیر، سندھ اور پنجاب کی طرف غور نہیں فرمایا، کیا ان کی زبانیں ہندوستان کی عمومی زبان میں کوئی حصہ نہیں رکھتیں،

اور سنسکرت کے ساتھ مدراس کا نام لیکر تو غضب ہی کیا گیا ہے، مدراس بلکہ دکن و میسور تک کا پورا علاقہ جو ڈراویدی قوموں اور زبانوں کا مسکن ہے، آریہ قوم اور سنسکرت زبان سے کوئی تگڑا نہیں رکھتیں، ان ملکوں میں ہندی کے خلاف جو تحریک پھیل رہی ہے اس کا منشا بھی یہی ہے کہ ہندوستان کے یہ پرانے اور اصلی باشندے یہ نہیں چاہتے کہ سنسکرتی ہندی کو اپنی زبان بنا کر آریہ ہندوؤں کی غلامی کا طوق اپنے گلے میں ڈالیں، اور اپنے کو ہندوستان سے فنا کر دیں، اور ہندوستانی اردو سے ان کو یہ ڈر نہیں،

اس کے بعد اللہ آباد یونیورسٹی کے سنسکرت ریڈر پروفیسر سکسینہ کا ایک تازہ مضمون اس محدود اور تنگ ذہنیت کا نمونہ ہے، اردو تو اردو، ہندوستانی تک سے ان کو اس لئے اختلاف ہے کہ وہ آسان اردو کے معنی میں ہے، اور اسی لئے سرکار بہار کی ہندوستانی کمیٹی کی ممبری سے انھوں نے استعفا دیا اور اپنا استعفا اخباروں میں چھپوایا ہے، موصوف اپنے پیشہ اور خدمت کے لحاظ سے بے شبہ سنسکرت کے عالم ہیں، مگر کیا سنسکرت کے ان عالموں کو عربی اور فارسی کے عالموں کے اس ایثار و صلح پسندی، اور رواداری سے کچھ سبق نہیں مل سکتا جو اپنے اپنے رتبہ سے نیچے اتر کر ہندوستانی کی خدمت کیلئے آگے بڑھ رہے ہیں، اسی قسم کی محدود اور تنگ ذہنیتیں ہر دور میں ہندوستان کی بربادی کا سبب ہوئی ہیں اور آگے بھی ہوں گی، اور حقیقت یہی ہے جیسا کہ سر تیج بہادر سہرو نے اپنی کشمیر کی بہادرانہ تقریر میں کہا ہے کہ اردو ہندو اور مسلمانوں کی مادی زبان ہے جو بزرگوں کی ہزار سالہ محنت اور محبت کی یادگار ہے، جو لوگ اس زبان کو مٹانا چاہتے ہیں وہ اس ہزار سالہ محنت اور محبت کو برباد کرنا چاہتے ہیں۔

مقالہ است

”ہندو کی وجہ تسمیہ“

از

ڈاکٹر عبدالستار صدیقی پروفیسر عربی ائمہ اہاد، یونیورسٹی

ایران اور ہندوستان میں عام طور پر یقین کیا جاتا ہے کہ ہندو، نوشیروان بہادر کا باغ تھا، جہاں بیٹھ کر وہ غلاموں کی داد دے کر رہتا تھا۔ لوگ اُس باغ کو ”باغ داد“ کہنے لگے، اور پھر کثرت استعمال سے اضافت کا کسرہ گر گیا اور کتب اضافت کے ساتھ ”باغ داد“ بھی جاتا رہا۔ اس طرح ”باغ داد“ سے ”ہندو“ ہو گیا۔ فارسی کے فرہنگ نویسوں نے بھی اسے مان لیا، چنانچہ ”برہان قاطع“ میں ہے:

”ہندو... نام شہریت از عراق عرب، واصل آن باغ داد بودہ است بہ سببِ آن کہ ہر ہفتہ یک بار نوشیروان در آن باغ بار عام دادے و دادسی مظلومان کردے و بہ کثرت استعمال ہندو شدہ است۔“

فرہنگ انجمن آراء ناصر علی کے مولف رضا قلی خان نے ”برہان“ پر جابجا محلے کیے ہیں، مگر اس معاملے میں اُسے بھی ”برہان“ سے اتفاق ہے۔ ”ناصر علی“ کے مقدمے میں لکھا ہے:

لے خسرو نوشیروان داد کرنے (جو خسرو اول ہوا) ۵۳۱ سے ۵۰۹ عیسوی تک حکومت کی۔ خسرو

”وَضَفَّ يَك حَرْفٌ اَزْوَ سَطْحًا نَمَكٌ بِه لَفْظًا اَزْ اَزْاكَرْ... وَ سَدَن اَزْ سَتَادَن...“

پنجین بغداد از باغداد

یہاں سب سے پہلے یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا تاریخ کی رود سے یہ صحیح ہے کہ نوشیروان ایک باغ میں بیٹھ کر مظلوموں کی فریاد سناتا تھا، اور اگر ایسا تھا تو وہ باغ کیا اُسی جگہ تھا جہاں آگے چل کے منصور عباسی کا پایہ تخت آباد ہوا؟

ایران کے بادشاہوں کا حال فارسی میں سب سے زیادہ فردوسی کے ”شاه نامے“ میں ملتا ہے۔ ”شاه نامے“ کو ہم صحیح معنوں میں تاریخ نہیں کہہ سکتے، اس لیے کہ جو روایتیں ایران میں مشہور تھیں اور فردوسی کو پہنچیں اُس نے نظم کر دیں۔ اُن کی چھان بین کرنے کا نہ کوئی سامان آپ کے پاس تھا، نہ ایک شاعر کو اس کی ایسی کچھ ضرورت ہی تھی۔ پھر بھی یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ جو کچھ فردوسی نے لکھا ہے وہ سراسر بے بنیاد ہے اور توجہ کے قابل نہیں۔ اس لیے اُس کے ”شاه نامے“ پر بھی ایک نظر ڈال لینا چاہیے۔ ”شاه نامے“ میں بغداد کا ذکر کئی جگہ آیا ہے۔ ان میں سے چار جگہ نوشیروان سے پہلے کے بادشاہوں کے حال میں ہے۔

کیانیوں کے پانچویں بادشاہ کیخسرو کے حال میں کہتا ہے:

ہر آن کس کہ از شہر بغداد بود ابانیزہ و تنیخ و فلا د بود۔

کیخسرو، نوشیروان سے تو کیا، دارا اور سکندر سے بھی سینکڑوں برس پہلے ہوا ہے۔ اس لیے ماننا پڑے گا کہ فردوسی کے نزدیک نوشیروان کے ”باغ داد“ سے بہت پہلے بغداد موجود تھا۔ البتہ یہاں ایک گنجائش ہے کہ شہر ملک کو بھی کہتے ہیں جیسے شہر ایران اور شہر توران

ہی کی عری صورت کیجی ہے۔ خسرو پرویز (خسرو دوم)، نوشیروان کا پوتا تھا۔

”شاه نامہ“ کلکتہ ۱۸۲۲ء ص ۵۶۲۔

خود شاہ نامے میں بہت آیا، اور شہر یازد اور شہر بزرگ کے لفظوں میں اس کے معنی دیے ہیں، مگر نہیں۔ اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ فردوسی کا مطلب شہر بغداد سے وہ ملک یا خطہ ہے جہاں اُس کے زمانے میں بغداد آباد تھا۔

ایک اور جگہ خب فریدوں اپنے باپ ضحاک سے لڑنے جا رہا ہے، یوں ہے:

باروند اندر چو آرد دروے چنل بود مرد دہیم جوے۔

(اگر پہنوتی تھے دانی زبان بہ تازی تو اور ندراد و جلد دان)

سوم منزل آن شاہ آزاد مرد لب و جہل شہر بغداد کر دے

اس جگہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہاں شاعر کا اصل مقصد تو وجہ ہے۔ بغداد کا نام محض

اضافی طور پر آگیا ہے، یعنی وہ وجہ جس پر آج کل بغداد سا باغ و بہار شہر آباد ہے۔

مگر شکل یہ ہے کہ فردوسی اور جگہ بھی بغداد کو یاد کرتا ہے۔ نو شیروان کے جد اعلیٰ، اردو

شیر با پکان کی تخت نشینی کا بیان اس شعر سے شروع ہوتا ہے:

بہ بغداد بنشت بر تخت عاج بہ سر بر نہاد آن دل افروز تاج

یہاں ایک محفل اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ ساسانی شہنشاہوں کا پایہ تخت تو مدائن تھا،

وہیں تخت نشینی کی رسم ادا ہوتی ہوگی۔ فردوسی شاید عراق کی جزائیاں نہیں جانتا تھا، اور شیر کی

تخت نشینی کی شادی اُس نے خلیفہ منصور کی راجدھانی میں رچا دی۔

مگر یہی اردو شیر مرتے وقت اپنے بیٹے شاپور کو نصیحت وصیت کرتا ہے، اُسی میں

کتاب ہے:

بہ گیتی مرا شاہ سانسششش ہو خوش گوار و پُر از آب کش:

کیے خاندانم "خزہ" اردشیر" ہوا مشک بوے (و) ہجو آب شیر
 چو نام اردشیر "ست شہرے دگر کزد بر سوے پارس کردم گذر
 دگر شارسان، اور مزد اردشیر کزد دوز بادش جوان، مرد بیر
 کزد تازہ شد کشور خوریاں پُر از مردم و آب و سود و زیاں
 دگر شارسان بر کُردشیر پُر از باغ و پُر گلشن و آب گیز
 دودر بوم بغداد و آب فرات پُر از چشمہ و چارپایے و نبات
 ممکن ہیساں بھی کوئی اعتراض وارد ہو سکے، مگر اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ فردوسی
 "برہان قاطع" والی بغداد کی تحقیق سے بے خبر تھا، یا یوں کیسے کہ فردوسی کے زمانے میں تو
 بغداد کو نوشیروان کا "باغ واد" ہرگز نہیں سمجھتے تھے؛ نہیں تو فردوسی اس بے باکی سے
 بار بار نوشیروان کے زمانے کی چیز کو کھینچ کھینچ کے صدیوں پیچھے نہ لیجاتا۔ اس کا ایک
 بڑا ثبوت یہ بھی ہے کہ خود نوشیروان کے حال میں بغداد کا نام کہیں ایک جگہ بھی اُس نے نہیں
 لیا ہے، نہ کہیں یہ کہا ہے کہ نوشیروان کسی باغ میں بیٹھ کر وادری کیا کرتا تھا۔ فردوسی کے سوا،
 مورخوں میں سے بھی کسی نے نوشیروان کی حکومت کے حال میں بغداد کا کہیں نام نہیں لیا ہے
 فردوسی سے کوئی ساڑھے تین سو برس بعد اور "برہان قاطع" کی تالیف سے سو تین
 سو برس پہلے، ۴۰۰ء میں حمد اللہ مفتونی قزوینی نے "تذہتہ القلوب" لکھی۔ اُس میں ہے:

"بغداد... اُمّ البلاد عراق عرب و شہر اسلامی است... و در زمان اکاسرہ برآن

زمین بہ طرف غوثی دیسے کرخ نام بود شاہ پور و دالاکتاف ساختہ، و بہ طرف

شمرتی دیسے ساباط نام از توابع نہروان، و کسریٰ نوشروان خفقت اللہ عنہ

برصغاری آن دیہ باغے ساختہ بود و باغ داد نام کردہ۔ بغداد اسم علم آن شد^۱۔
یہاں قزوینی ایک طرف تو بغداد کو عراق کا سب سے پرانا شہر (أَدَا بِلَاد) بتاتا ہے دوسری
طرف نوشیروان کو بغداد کا بانی قرار دیتا ہے؛ حالانکہ اُسی عراق کے بہت سے شہر نوشیروان
کے زمانے سے صدیوں پہلے آباد ہو چکے تھے، قزوینی نے یہ نہیں بتایا کہ نوشیروان نے اُس
باغ کا نام "باغ داد" کس بنا پر رکھا تھے

شہور عرب مورخ مسعودی نے دو مختلف باتیں لکھی ہیں :-

وَبَاغُ الْبُتَانِ بِالْفَارَسِيَّةِ فَقِيلَ	اور "باغ" فارسی میں بُتان کو کہتے ہیں
بَعْدَ ادِّلاَجُلْ ذَلِكْ وَقِيلَ	اسی لیے "بغداد" کہا گیا۔ اور یہ بھی کہتے
إِنَّهٗ كَانَ مَوْضِعَ صَنْدِيقِ يَقَالُ	ہیں کہ مجوسی مذہب کے ٹھور سے اور
لَهُ بَاغٌ قَبْلَ ظَهْرِ الْمَجُوسِيَّةِ	اس زمین پر فارس کا غلبہ ہونے سے
وَعَدْبَةَ فَارِسٍ عَلَى هَذِهِ الصُّفْعِ	پہلے یہ مقام ایک "باغ" نام بت کا اٹھا
وَالْأَوَّلُ أَشْهُرُ كَذَلِكَ ذَكَرَ	تھا۔ پہلا قول زیادہ مشہور ہے اور ایسا
ابن ابی طاهر فی کتابہ فی الخبائ	ہی ابن طاہر نے اپنی کتاب میں، جو بغداد

۱۔ تزہۃ القلوب (تیسرا مقالہ)، لاہور ۱۹۱۵ء، ص ۳۳۔ ایک بات اس بیان میں یہ بھی درست نہیں
کہ سبابا کو (جس کا ایرانی نام "بَدَاش" آباد ہے) بغداد کے پاس بتایا ہے۔ سبابا تو بغداد سے دور، مدائن
کے پاس ہے اور اسی لیے اُسے "ساباط المدائن" کہتے ہیں۔ ۲۔ بعدہ کو لوگوں نے "داد" کو عدل
کے معنوں میں لے کر یہ حاشیہ چڑھا دیا کہ اُسی باغ میں بیٹھ کر نوشیروان مظلوموں کی داد رسی کیا
کرتا تھا۔ ۳۔ ابوالحسن علی ابن الحسین المسعودی بغداد میں پیدا ہوا اور غالباً ۳۴۵ یا ۳۴۶ھ میں
مرا۔ ۴۔ جیسا کہ آگے چل کے معلوم ہو گا یہ "باغ" نہیں، "بغ" ہے۔

بغداد وغیریٰ من
المصنفینؒ
کے حالات پر ہے، کہا ہے اور اور
مصنفوں نے بھی۔

اب دیکھنا چاہیے کہ عربی کے اور مورخ کیا کہتے ہیں۔ اسلامی تاریخ سے اتنا معلوم ہوتا ہے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں جب ایران پر فوج کشی ہوئی تو پہلے انبار، حیرہ اور بغداد ہوئی (۱۳ ہجری)۔ اُس زمانے میں بغداد میں ہر ہفتے بازار لگتا تھا اور بغداد پر جو حملہ ہوا اُسی عرب مورخوں نے اسی لیے سوق بغداد کا حملہ لکھا ہے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ بازار بہت پرانا بازار تھا۔ منصور نے ۱۴۵ھ میں اس پرانی بستی کو ایک بڑا شہر بنادیا اور ۱۴۶ھ میں خزانہ دفتر وغیرہ کو نئے سے بغداد لائے گئے۔

یہ سب کچھ تو کہا گیا مگر اس بات کا کہیں ذکر نہ آیا کہ وہاں نوشیروان اپنے کسی باغ میں ہفتے میں ایک دن بیٹھ کے مظلوموں کی داد رسی کیا کرتا تھا۔ پہلوی اور سریانی ماخذوں میں بھی، جو عربی تصنیفوں سے زیادہ پرانے ہیں، اُس باغ کا کوئی حوالہ نہیں ملتا۔ پھر یہ بھی نہ بھولنا چاہیے، کہ بغداد کبھی کسی ساسانی بادشاہ کا پایہ تخت نہیں رہا اور اشکانیوں سے لیکر ساسانیوں کے عہد کے آخر تک ایران کا پایہ تخت طیسفون (یامدان) تھا، جو بغداد سے پچیس

۱۔ کتاب التنبیہ والاعتراف (لأندلس ۶۱۸۹۴) ص ۳۶۰۔ ۲۔ بلاذری فتوح البلدان (دندریزی مستشرق دعوئے کی اشاعت) ص ۱۰۲ اور ۲۵۰؛ ابن اثیر الکامل ج ۲ ص ۳۴۲؛ یاقوت ج ۱، ص ۶۹۷۔ ۳۔ بلاذری، ص ۲۹۴-۲۹۵؛ مسعودی التنبیہ والاعتراف ص ۳۶۰۔ ۴۔ فردوسی کے ہاں یامدان اور طیسفون کی جگہ آیا ہے اور کہیں کہیں اس طرح کہ اُس کا پایہ تخت ہونا صاف ظاہر ہوتا ہے، جیسے نوشیروان کے باپ قباد کے حال میں :

چو بر تخت نشست فرخ قباد، کلاہ بزرگی ہر سر بر ہناد،

میل کے فاصلے پر جو اُس زمانے میں بغداد کی حیثیت ایک بڑے گاؤں سے زیادہ نہ تھی۔ مکان جو بستی میں تھے تقریباً سب کے سب کچی اینٹ کے تھے۔ جہاں تک تاریخ کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کچی عمارت بھی کوئی ایسی نہ تھی جسے نوشیروان نے بنوایا ہو۔ اس پر بھی کوئی باغ داؤد والی کہانی کو سچ جانے، تو یہی مان لینا پڑے گا کہ نوشیروان عادل اپنی عدالت کا اجلاس اُسی باغ کے کسی پٹیر کے نیچے کرتا ہو گا۔ مگر یہ بات عقل سے دور اور بہت دور ہے کہ مدائن کے امام وہ محلوں کو چھوڑ کر وہ ہر ہفتے پچیس میل کا سفر کر کے ایک ایسی جگہ دادی کرنے جاتا ہو، جہاں نہ دھوپ سے بچاؤ کی کوئی صورت تھی، نہ مینہ سے جن مظلوموں کی دادیسی اس طرح سے ہوتی ہو گی اُن بچاروں پر یہ ایک دوسری مصیبت پڑتی ہو گی جس کے ڈر سے شاید بہت سے مظلوم نوشیروان کے عدل سے ہاتھ ہی دھو بیٹھے ہوں۔

سوسے طیسفون شد ز شہرِ صَفْوَن
کہ گردن کشان را بدان بود فزون

(شاہنامہ ج ۳ ص ۱۶۰۳)

بہ شیراز فرمود، تا ہر چہ بود،
سپارد بہ گنجوار و ہر سمنون،

(ایضاً ۱۶۵۲)

خود نوشیروان کے کارناموں میں ہے:

سپاہے بزرگ از مدائن رفت
بشد رام ہر زین سوسے جنگ گفت

(ایضاً ص ۱۶۵۲)

یکے لشکرے از مدائن برآمد
کہ روئے زمین جز بہ دریا نہ ماند

(رج ۴ ص ۱۶۹۱)

ایک اور بات بھی سوچنے کی ہے: یہ مان بھی لیجیے کہ بغداد کی اولین صورت باغِ داد تھی، تو اُس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ماننا پڑے گا کہ ایک مدت تک پہلی صورت رہی، اور اُس پر بہت طویل زمانہ گزرنے کے بعد مختف صورت وجود میں آئی ہوگی۔ نوشیروان ۳۱ ستمبر ۵۶۵ء کو تخت پر بیٹھا اور تخت پر بیٹھتے ہی اُسے اپنے بھتیجے کی سرکشی کا مقابلہ کرنا پڑا؛ پھر کئی لڑائیوں میں معروف رہا۔ اس لیے پہلے آٹھ دس برس میں اُسے اصلاحی کاموں اور دادرسی کی فرصت نہ ملی ہوگی اور مستقل طور پر کسی دادستان کے قائم کرنے کا

اور ان شعروں سے تو یقین ہوتا ہے، کہ نوشیروان کا دادستان بھی مدائن ہی میں تھا :-

وزان فہر سوسے مدائن کشید،	کہ آنجا بے گنجہ را کلید ؛
گلستانِ چین باجیل اوستاد	ہمی راند از پیشِ مران ستاد۔
چو کسری برآمد بر تختِ خویش	گر از ان و جہا ز باجستِ خویش
جہاں چون بہشت شد آراستہ	ز داد و ز خوبی و از خواستہ۔
بر آسود گیتی ز آواغیستن،	بہ ہر جا بے بیداد و خونِ نختن۔
جان نوشد از فرہ ایزد ہی	بہستند، گفتی، دو دستِ بدی۔
نہ دانست کس غارت و تاقن،	دگر دستِ سوسے ہی آغتن۔
جہا نے بہ فرمانِ شاہ آمد	ز کثری و تارسی بہ ماہ آمد۔
کسے گر بہ رہ بر درم دینختے	از ان خواستہ دزد بگرینختے۔
زدیبا و دینار بر خشتِ آب	بہ رخشہ روز و بہ ہنگامِ خواب
ز بیم و ز داد و جہاں دار شاہ	نہ کردے بد اندیشِ آن سونگا۔

(ایضاً ص ۱۴۰، ۱۴۱)

موقع اُسے جلد سے جلد کیس ۵۴ کے لگ بھگ ملا ہوگا۔ پھر یہ بھی نہیں معلوم کہ جس وادستان کے لیے اُس نے ایک باغ معین کر دیا تھا اُس کا نام خود اُسی نے باغِ داد رکھا تھا۔ برہان کی عبارت سے یہی مترشح ہوتا ہے کہ اُسے لوگ باغِ داد کہنے لگے۔ جب صورت یہ ہو تو یہ نام اگر کبھی تھا بھی، تو کم سے کم جلوس سے پندرہ بیس برس (یعنی ۵۶ سے ۶۵) پہلے نہ پڑا ہوگا۔ پندرہ بیس برس میں شاید باغِ داد سے عام طور پر باغِ داد ہو گیا ہو، یعنی اضافت کا کسرہ حذف ہو گیا ہو۔ اس طرح ۵، ۵ تک بغداد کی یہ صورت پیدا نہ ہوئی ہوگی۔ مگر ہجرت کے تیرہویں برس ربیع الاول یا ربیع الثانی (یعنی مئی جون ۶۳۴ء) میں جب بغداد کا بازار لٹا تو اُس کا نام بلاشبہ بغداد تھا، باغِ داد نہ تھا اور یہ فرض کرنا غلط نہ ہوگا کہ اُس سے کم سے کم تیس چالیس برس پہلے بھی یہ نام بغداد ہی تھا۔ اس طرح باغِ داد سے بغداد ہو جانے کا زمانہ تیس بیستیس برس سے زیادہ نہیں ٹھہرتا۔ یہ مدت کسی جگہ کے نام کے تلفظ کے یوں بدل جانے کے لیے بہت ہی تھوپی ہے۔ ایسی مدت سودو برس بھی ہو تو زیادہ نہیں۔

اس تخمین سے بھی باغِ داد والا نظریہ بہت ہی مشتبہ ٹھہرتا ہے خاص کر اُس شہر کے لیے جسے اُھل البلاح کا لقب ملا ہو اور جس کے بازار کو مورخون نے اسلام کے ابتدائی زمانے میں السُّوقُ العتیق کہا ہو۔ سرسہری ران سن کا تخمینہ تو یہ ہے کہ بغداد کا نام حضرت عیسیٰؑ سے چار ہزار برس پہلے کا ہے۔ اس راے سے اتفاق کرنا میرے نزدیک درست نہ ہوگا مگر یہ کتنا کسی طرح غلط نہ ہوگا کہ یہ فارسی نام زردشت کے زمانے سے پہلے کا ہے یعنی نوشیروانِ عادل کے زمانے سے گیارہ بارہ سو برس پہلے کا۔

اب اس اندازے اور تخمین کو چھوڑ کر کچھ اور ماخذوں کی طرف مڑنا چاہیے، مگر اس

سے بلاذری فتوح البلدان ص ۴۶۶ "اسنا نکلو پڑیا برنامکا" مضمون بغداد۔

پہلے دو تین باتیں سامنے آجائیں تو اچھا ہی۔

ایک یہ کہ بغداد اگر مُر کب ہو تو اُس کے اجزائے 'اور داؤ' ہو سکتے ہیں۔
دوسرے یہ کہ داؤ کے معنی عدل کے ہیں، مگر اس کے سوا اور معنی بھی ہیں۔

تیسرے بغداد کے علاوہ بھی بعض نام ایسے ہیں جن کا پہلا کلمہ 'بغ' ہے، جیسے ہرات اور مرو کے درمیان ایک قصبہ 'بغشور' (جسے صرف 'بغ' بھی کہتے ہیں)، ارمینیا میں ایک 'بغادو' ایک 'بغوندہ' یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان ناموں میں بھی 'بغ' پہلے کبھی 'باغ' ہوگا، پھر مخفف ہو کر 'بغ' ہو گیا ہوگا۔ مگر جیسا کہ آگے آتا ہو، پُرانے زمانے میں بہت سے آدمیوں کے ناموں میں بھی 'بغ' یا 'بگ' آیا ہو۔

ایران کی تاریخ، جغرافیا، مذہبیت وغیرہ پر عربی میں بہت مواد ہوا اور ایسا تحقیقی مواد جس پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے پہلے یہ دیکھنا چاہیے کہ عربی کے محققون کی تحقیق کی رو سے بغداد کی وجہ تسمیہ کیا ٹھہرتی ہے۔ مسعودی کا بیان اور بلاذری کے حوالے اوپر آچکے ہیں مگر اور مصنفوں نے بغداد کی وجہ تسمیہ کی تحقیق کی ایسی کوشش کی ہے کہ اُس سے مسعودی کے محل بیان کی تشریح اور تصحیح ہوتی ہے۔ مجھے جہاں تک معلوم ہوا ابو عبد اللہ یاقوت حموی (متوفی ۵۶۶ھ) نے اپنی 'معجم البلدان' میں سب سے زیادہ روایتیں بغداد کی وجہ تسمیہ کی نقل کی ہیں۔ ان میں 'باغ داؤ' والی کہانی بھی ہے، جو ایرانیوں کو بہت پسند آئی۔ مگر یاقوت کے ان دونوں شیروان عادل کا ذکر ہے، نہ 'داؤ' کے معنی 'داؤری' یا 'عدل' لیے گئے ہیں، یا اصناف

۱۔ بلاذری ص ۴۰۶؛ یاقوت 'معجم البلدان' ڈیوسن فیلڈ کی اشاعت کج ص ۶۹۴-۶۹۵؛ تاریخ 'جنگاٹو' ج ۱ ص ۱۱۰-۱۱۱؛ بلاذری ص ۱۹۴؛ یاقوت، ج ۱ ص ۶۹۴-۶۹۵؛ ابنی زبان میں اس کا تلفظ 'بگروندہ' ہے۔ ۲۔ یاقوت ج ۱ ص ۶۴۴-۶۴۵؛ جو دو جگہ 'کسری' آیا، جو 'سوا' میں کوئی تخصیص نوشیروان

غالباً ایرانیوں کی طبائی کا نتیجہ ہیں۔ ستم تو یہ ہے کہ موجودہ زمانے کے عربی مصنفوں میں سے بھی بعضوں نے اُسی مشہور کہانی کو مان لیا۔ مفتی عبدہ شخص اپنی مقامات بیہمی کی شرح میں یوں لکھتا ہے:

”وَلَفْظُهَا فِي الْأَصْلِ فَارِسِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنْ بَاغٍ بِمَعْنَى بَسْتَانٍ وَدَادٍ

بِمَعْنَى الْعَدْلِ“

یا قوت نے جو روا تیں نقل کی ہیں یہ ہیں :-

(۱) بعضے عجی کہتے ہیں کہ بغداد ایک شخص کا باغ تھا، کیونکہ ”باغ“ بُتُن کو کہتے ہیں اور ”دَاد“ کسی آدمی کا نام ہے۔

(۲) اور بعضے (عجی) کہتے ہیں کہ ”بغ“ ایک بت کا نام ہے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ کسریٰ کے ملک سے ایک خواجہ سرا، کسریٰ کے دربار میں لایا گیا۔ کسریٰ نے اُسے ایک قطعہ زمین کا عطا کیا (وہی جو آگے چل کے بغداد کہلایا)۔ خواجہ سرا اپنے وطن میں بتوں کی پرستش کیا کرتا تھا۔ اِس لئے وہ بول اُٹھا: ”بغ دادی“ یعنی (بغ) بُت نے مجھے یہ عطا کیا۔

(۳) یہاں ”دادی“ کی سی سمجھیں نہیں آتی، سو اس کے کہ واحد مخاطب کی سی فرض کیا مگر ایسی صورت میں عربی ترجمہ اُس سے مختلف ہونا چاہیے تھا جو تجمہ کے متن میں ہی یعنی یہ ہونا چاہیے تھا: ”اگر بغ، تو ہی نے مجھے یہ (زمین) عطا کی۔“

(۴) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ”بغ“ کے معنی بُستان ہیں اور ”دَاد“ عطا کیا۔ چونکہ کسریٰ نے یہ باغ اپنی خواجہ سرا کو دے دیا تھا، اِس لیے ”بغ داد“ کہلایا۔

کی نہیں۔ اُسے اور اُس کے بعد کے ہر سامانی بادشاہ کو عرب ”کسریٰ“ کہتے تھے۔ اِسے مقامات بدیع الزمان و مشرَح اللہ شیعہ محمد عبدلہ، بیروت ۱۱۸۸ھ، ص ۶۶ حاشیہ ۱۔

(اگر یوں لیجیے تو پھر اُس باغ کا نام "باغ دادہ" ہونا چاہیے تھا۔ مگر "دادہ" کی صورت ساسانی عہد کی زبان میں "داؤک" یا "داؤگ" تھی۔ یہ مُعَرَّب ہو کر (اگر پہلے الف کا حذف ہو جانا بھی مان لیا جائے تو) "بغداد" ہو گیا ہوتا، جیسے "بِذِیق" اور "سازج"؛ اور موجود فارسی میں "بغداد" ہوتا۔ لیکن ان صورتوں میں سے ایک بھی کہیں نہیں ملتی۔]

(۴) حمزہ ابن اُحْسَن نے کہا ہے کہ "بغداد" ایک فارسی نام ہے جو "باغ دادوینہ" کا مُعَرَّب ہے۔ اِس لیے کہ منصور کے بسائے ہوئے شہر کا ایک ٹکڑا "داؤ" ویہ نام، ایک ایرانی کا باغ تھا اور بعضے ٹکڑے اُس رقبے کے وہ تھے جہاں ایک پُرانے شہر کے کچھ آثار باقی تھے، جس کی داغ بیل ایران کے کسی بادشاہ نے ڈالی تھی، پھر اُسے یوں ہی چھوڑ دیا۔ لوگوں نے پوچھا کہ اُس بادشاہ نے شہر کا نام کیا رکھنے کو کہا تھا، تو کہنے والے نے جواب دیا: "ہلید و دود" اسی خلوہا بے سلاطین" (یعنی اِسے سلام کر کے چھوڑ دو) جب یہ قصہ لوگوں نے منصور کو سنا

سے ابو عبد اللہ حمزہ بن الحسن الاصفہانی، عربی کا ادیب اور مصنف تھا۔ ۳۵۰ اور ۳۶۰ء کے درمیان کسی وقت مرا۔ تاریخی اور لغوی تحقیق میں مصروف رہا کرتا تھا اور فارسی لفظوں کی تحقیق زردشتی موبدوں وغیرہ سے کیا کرتا تھا، مگر جو اشتقاق خاص کر ایسے فارسی لفظوں اور ناموں کے بتاتا ہے کہ عربی میں آتے ہیں، اکثر غلط ہوتے ہیں۔ سبب اِس کا زیادہ تر یہ ہے کہ اسلام سے پہلے کی ایرانی زبان سے پوری واقفیت نہیں رکھتا تھا اور اُس کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ کینچن مان کر کسی عربی لفظ کو ایرانی اصل سے ثابت کرے۔ شُعوبی تحریک کے اِس پہلوان نے بصرہ کی اصل اُس راء قرار دی ہے! (مجموع ۱، ص ۶۳) ہلید وہ دود، میری قرات ہے۔ عربی متن کے نسخوں کے اختلاف یہ ہیں: (۱) ہلید ولا و سروز (۲) ہلید ولا و سروز (۳) ہلید دود و سروز (۴) ہلید دود و سروز۔ ان میں سے کوئی نسخہ پورا صحیح نہیں۔ "ہلید" (یعنی ہلید) کی عربی ہُوئی

تو اُس نے کہا: میں نے اس کا نام مَدِیْنَةُ السَّلَاحِ رکھا۔

(یہ کہانی بھی بس کہانی ہی ہے۔ صحیح روایتیں کئی ہیں کہ مَدِیْنَةُ السَّلَاحِ میں "السَّلَاحُ" سے خود اللہ کا نام مقصود ہے یا اس سے سلامتی مراد ہے۔)

(۵) یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بغداد اگلے زمانے میں دساور کی ایک منڈھی تھا۔ وہاں چین کے سوداگر آیا کرتے اور بہت نفع کما لے جاتے، اور چین کے بادشاہ کا نام "بغ" تھا۔ سو وہ سوداگر جب (مالا مال ہو کے) اپنے دیس کو لوٹنے لگتے تو کہا کرتے "بغ داو" یعنی یہ نفع جو ہم نے کمایا ہی، سو ہمارے بادشاہ کا عطیہ ہے۔

(یہ حکایت یوں صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ چین کی زبان فارسی سے بالکل مختلف تھی۔ چینی بھلا فارسی لفظ "داو" کیوں بولتے اور وہ بھی ایک ایسے فقرے میں جن سے چین کے بادشاہ کا شکر ادا کرنا چاہتے تھے۔ اور اگر یہ مان بھی لیجیے کہ دس بیس چینی مسافر ایسا کرتے بھی تھے تو اُس سے شہر کا نام کیوں کر پڑ گیا اور خود اُس شہر کے رہنے بننے والوں نے اُسے کیوں کراختیار کر لیا۔)

(۶) بغداد کا لفظ سات طرح پر بولا جاتا ہے :-

(۱) بغداد؛ (۲) بغداد؛ (۳) بغداد؛ (۴) تیسری صورت کو بھرے کے نحوی

(عربی زبان میں) جائز نہیں سمجھتے۔ اُن کا قول ہے کہ کلام عرب میں ایسا کوئی لفظ نہیں آیا ہے جس میں دال کے بعد ذال ہو۔ ابوالہاسم عبدالرحمن ابن اسحق کہتا ہے کہ میں نے (اپنے استاد)

"خَلَوُا" وہ بدل ہے "ہ" کا اور اُس کی عربی "ب"۔ اُس کے بعد دوڑ کی پُرانی صورت "دوڑ" ہے اور اُس کی عربی ہی شکلا۔

لے الزجاجی (متوفی ۵۳۲ھ) الزجاج کا شاگرد تھا اور بصری علم میں ہے۔

ابن السریٰؒ سے کہا پھر خود اذہ غری میں اسی طرح بولا جاتا ہے اُس کے بارے میں آپ کیا کیے گا؟ انہوں نے کہا کہ وہ تو فارسی لفظ ہی؛ کلام عرب سے نہیں اس پر میں نے کہا: بس یہی جواب اُس شخص کی طرف سے بھی دیا جائے گا جو بغداد بولتا ہے، اس لیے کہ ”بغداد“ کلام عرب سے نہیں ہو۔ کسائیؒ نے ”بغداد“ کو اصل کی بنا پر جائز گردانا اور یہ اُو صورتیں بتائیں: (۴) مخداد؛ (۵) مخداد؛ (۶) مخدان۔ (ساتویں صورت یا قوت نے نہیں لکھی ہے۔ یہ ”بغدین“ ہے۔) ۵

(۷) عبد العزیز ابن ابی روادؒ کے سامنے کسی نے ”بغداد“ کہہ دیا تو کہا: ”بغداد“ نہ کہو، اس لیے کہ ”بن“ ایک بُت ہے اور ”داد“ کے معنی دیا۔ ہاں ”مدینۃ السلام“ کہو کہ ”مدینۃ اللہ“ کا نام ہے اور شہر جتنے ہیں سب اُسی کے ہیں، سو یہ ایسا ہی ہے کہ کوئی کہے ”مدینۃ اللہ“

۱۔ ابوالفتح ابراہیم ابن محمد ابن السریٰ الزجاج البصری (متوفی ۳۱۰ھ) المبرز دکاش گرداؤ ابوالقاسم الزجاجی کا اُستاد۔ ۲۔ ابوالحسن علی ابن حمزة الکبائی الکوئی (متوفی ۱۸۹ھ) ایرانی الاصل تھا۔ کوفے کے لغویوں میں بہت متاثر تھا اور ہارون الرشید کا درباری۔ ۳۔ معجم کے متن میں اس جگہ ”آل نہیں“ دال ہے۔ یہ چھاپے کی غلطی معلوم ہوتی ہے۔ ۴۔ الجوالیقی کتاب المغرب، ص ۳۲۔ ۵۔ یہ مختلف صورتیں ایران کی مختلف بولیوں میں ہوں گی۔ ب اور م آپس میں بدلتے ہیں جیسے ”بگ“ (بگ) کو ”مگ“ بھی بولتے ہیں، آ بھی اے سے اکثر لفظوں میں بدلے ”تو“ ”تا“ ”تا“ ”تاب“؛ ”کلیک“ ”کاک“ (آنکھ کی پتلی)؛ ”خراش“ ”خوش“ ”مغدا“ کان غالباً اور مقاموں کے ناموں کا شان وغیرہ کے قیاس پر ہے۔ ۶۔ دیکھو فزوی، ”تجدد السماء واللغات“ ج ۱ (ویسٹن فیلڈ کی اشاعت) ص ۴۴۔

۷۔ یا قوت، ج ۱، ص ۴۷۸ اور ج ۴، ص ۴۵۳۔

ابن ابی سراقہ کا زمانہ ۱۲۰ ہجری کا ہے اور نقداد کی وجہ تسمیہ کے متعلق شاید اس سے پُرانا قول کسی عربی کتاب میں مشکل سے ملے۔ اس کی صحت میں شبہہ کرنے کی گنجائش بھی نہیں۔

(۸) کہا جاتا ہے کہ منصور نے شہر کا نام مَدِیْنَةُ السِّلَاحِ اس لیے رکھا کہ اس میں سلامتی کی نیک فال ہو۔

یا قوت سے پہلے کے مصنفوں نے بھی اس بحث پر کچھ نہ کچھ لکھا ہے۔ اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں سے قب لنت کی بنیاد پڑی جو کچھ انھوں نے کہا، وہ بھی ابن ابی رواد کے قول کے موافق ہے، ننت کے جگہ اُسْتَاذ صَمْعٰی تھ کے قول کو ابن قتیبة نے اختصار کیساتھ نقل کیا ہے، اور جو البقی نے کسی قدر تفصیل سے۔ ابن قتیبة کہتا ہے:

وَكُنَّا اِلَّا صَمْعٰی لَا يَقُولُ	اصمعی نقداد بنین کہتا تھا اور لوگوں
بَعْدَ اَدْوِيْنَهْمٰی عَنْ ذٰلِكَ و	کو اس (لفظ کے استعمال) سے منع
يَقُولُ مَدِيْنَةُ السِّلَاحِ	کہتا تھا اور مدینۃ السلام کہا کرتا؛
لَعَنَهُ مِمَّح فِي الْحَدِيْثِ اَنْ	اس لیے کہ اُس نے حدیث میں سُنا تھا
بِخَ صَنَمٍ وَّ دَادَ عَطِيَّةٌ بِالْفَارِ	کہ بن ایک بت ہے اور داد فارسی

۱۔ یا قوت، ج ۴ ص ۴۵۳۔ (رج ۱، ص ۸، ۶، ۷ میں اسی بات کو لفظوں کی کمی بیشی سے کہا ہے۔) ۲۔ عبد الملک ابن قتیبة الامصی ۱۲۲ھ میں پیدا اور ۲۱۶ھ میں فوت ہوا، بصرے کے لغویوں میں بہت مہرور ہے۔ ۳۔ عبد اللہ ابن مسلم ابن قتیبة دینوری ۲۱۳ھ میں پیدا ہوا اور ۲۶۶ھ میں مرا۔ ۴۔ ابی لکاتب کا مصنف ہے۔ ۵۔ ابو منصور محبوب ابن احمد ابن اخضر اجمالی ۴۶۶ھ میں پیدا ہوا اور ۵۳۹ھ میں مرا۔ کتاب المعرب من الکلام الاصحی "کا موقوف ہے۔

كَانَهَا عَطِيَّةُ الصَّنَمِ ۞ عطيے کو کہتے ہیں تو (بغداد) ایسا ہی

ہوا جیسے بہت یاد تو کا دیا ہوا۔

جو الہی پہلے اپنی تحقیق کا خلاصہ لکھتا ہے:

وَبَعْدَ اِذَا سَمِعْتَ عَمِّيْ كَانْ بَنُوعٍ ۞ بغداد ایک عجیبی نام ہے۔ بَنُوعِ ایک بہت

صنم و داد عطيۃ۔ تھا اور داد کے معنے ہیں عطیۃ۔

پھر کہتا ہے:-

وَكَانَ الْاَصْمَعِيُّ يَلُكُّ اَنْ ۞ اور اصمعی اس سے کراہیت کرتا تھا

یقول بغداد اذ وینھی عن ذلک کہ بغداد کے اور (لوگوں کو) اُس رے

لھذا المعنی ویقول مدینۃ استعمال سے منع کرتا، اُنھیں معنوں

السیکھ... قال ابو حاتم و کی وجہ سے (جو اوپر بیان ہوئے) اور

سألت الاصحعی عن بعد اذ (بغداد کو) مدینۃ السلام کہا کرتا تھا....

وبعد اذ وبعْد ان وبعْدین (اصمعی کا شاگرد رشید) ابو حاتم کہتا ہے:

هل یقال کلُّ هذا وکریۃ ۞ ”میں نے اصمعی سے بغداد، بغداد، بغداد،

ان یتکلم شبیء مِنْہُ و قال بعدین کے بارے میں پوچھا کہ کیا یہ سب صورتیں

ھذا ردی اُخشی اُن یکون صحیح ہیں؟ اصمعی نے پسند نہ کیا کہ وہ

شیر کا و قال البغضۃ اِلٰی (ان لفظوں) کے متعلق کچھ بھی کہے اور

بالذال المنقطۃ من فوق لکہا کہ یہ سب ردی ہیں؛ میں دُڑتا ہوں

سے ابن قتیبہ، ”ادب الکاتب“ (لادن ۱۹۸۷ء) ص ۶۰ سے ابو حاتم اسیجیانی (یعنی سیستانی) جو ۲۵۰ھ میں

مرا، اصمعی اور ابو عبیدہ کا شاگرد اور ابو عبیدہ قاسم ابن سلام کا ہم سبق تھا اور ابن درید کا اُستاد۔

وَصَاحِبُ يَقُولُ مَدِينَتَهُ کہ کہیں شرک کا مرکب نہ ہو جاؤں۔
السلام علیہ پھر کہا میرے نزدیک ذال منقوطہ

والی صورت سب سے بھونڈی ہے۔ وہ

ہمیشہ مدنیۃ السلام کہا کرتا تھا۔

اسم کے قول کو ابن ابی رواد کے قول سے ملا کے دیکھیے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں علماء کا اس پر اتفاق تھا، کہ "نخ" کسی بُت یا دیوتا کا نام تھا۔ باغ کا لفظ اس بحث میں بعد کو آیا اور وہ بھی ایرانیوں کے ذریعے سے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ایرانی زبانوں میں اس لفظ "نخ" کی تلاش کی جائے۔

قبل اس کے کہ ایرانی ماخذوں کی طرف رجوع کیجیے دو دین باتیں نظر کے سامنے آجائیں

تو اچھا ہے:-

(۱) فارسی میں ب اور ف آپس میں بدلتی ہیں، جیسے "زبان" اور "زبان"، "برغت" اور

"فرغت" وغیرہ۔

(۲) گ کبھی کبھی غ سے بدلتا ہے، جیسے "لگام" کی جگہ "لغام"، "گاوٹنگ" (بیل کو ہانکنے

کی آہ) کے بجائے "غاوٹنگ"، "چگامہ" کے لیے "چغامہ" اور "گلگونہ" کی جگہ "غلگونہ" ہوتے ہیں

(۳) ز پر بدل کر پڑتا ہے، اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

(۴) اگر فارسی کے ساتھ پرانی ایرانی زبانیں اور ایران کے مختلف خطوں کی بولیاں بھی اس مقام پر

میں شامل کر لیا جائیں تو (۱)، (۲) اور (۳) کی مثالیں بہت کثرت سے ملتی ہیں۔

اب دیکھنا چاہیے کہ "نخ" کے معنی فارسی لغت کی کتابوں میں کیا دیے ہیں :-

"نخ بہ فتح اول... زمین کندہ و گود را گویند نام بتے ہم بہت"۔ (برہان)

پہلے معنی سے ہمیں کام نہیں؛ یہ لفظ ہی اور ہے۔ دوسرے معنی وہی ہیں جو عربی کے لغویوں نے بتائے ہیں۔ انہیں معنوں میں فرغانہ و ماوراء النہر کے لوگ "نخ" کو "نخ" بولتے ہیں چنانچہ "برہان" ہی میں ہے:

"نخ بہ فتح اول... بہ لغت فرغانہ و ماوراء النہر بمعنی بُت باشد، کہ عربان صمغ خوانند و بمعنی معشوق و مصاحب و کے را کہ بسیار دوست دارند ہم آمدہ است، و گنا یہ از جوانان خوبصورت و صاحبِ حُسن ہم است۔"

"اسدی طوسی کی فرہنگ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے:

"نخ بُت باشد بجاہت فرغانیان۔ عنصری گفت:

گفتم فغان کمن ز تو اے بُت ہزار بار

گفتا کہ از فغان بو ذاند بجاہ فغان"

فارسی میں "بُت" کے لفظ سے جو معنی استعارے کے طور پر لیے جاتے ہیں وہی "نخ" سے بھی "فرہنگِ شعور" اور دیگر کتابوں میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ یہ لفظ "نخ" کے پیش سے بھی ہے؛ "نخ" جس کی "نخ فغان" ہے۔ عنصری کے شعور میں ایک اور لفظ "فغان" (فریاد) آیا ہے۔ اس کے بھی دو تلفظ ہیں "فغان" اور "فغان"، جن میں سے دوسرا زیادہ صحیح ہے، پہلا زیادہ مشہور۔ اس شعور میں دونوں کی ت کو اگر پیش سے پڑھیے تو تجنیس تام ہے اور عجیب نہیں کہ یہی شاعر کا مقصود ہو۔ ممکن ہے کہ کوئی یہ سمجھ کر پُرانے زمانے میں جب بتوں کی پوجا ہوا کرتی تھی، تو لوگ فریاد کے وقت بتوں کی دُہائی دیتے اور "فغان، فغان" کہہ کے اُن کو پکارتے ہوں گے؛ اور اس سے "فغان" (نخ) کی

جمع کے معنی 'فریاد' ہوئے۔ ایسا نہیں ہو سکتا؛ 'فغان' کی پرانی صورت 'افغان' ہے اور اُسے 'فغ' سے تعلق نہیں۔ ہاں اور بہت سے لفظ ہیں جو 'فغ' سے بنے ہیں:-

فُغاک - ابلہ، بے وقوف۔ (اسدی، لغتِ فُرس)

فُغُستان - (۱) بُت خانہ، (۲) بادشاہوں کی حرم سرا، (۳) خوبصورتوں اور حسینوں کا مجمع۔ (برہان قاطع)۔

فُغُستان - (۱) زن و منکوحہ، (۲) صورتِ سلاطین و امرا۔ (برہان)۔

(یہ لفظ عجیب ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ کس کو پیشِ صرفِ اس لیے دیا گیا کہ

'فُغُستان' سے فرق ہو جائے۔ اس کے دونوں معنی کما لیے پر مبنی ہیں)

فُغُشُور، [نامِ شہرست از ملک چین و مردم آنجا بہ غایت خوب صورت و صاحبِ

فُغُشُور۔] اُحسن می شنوند و جمیعُ بَتان و بَگدان در آن شہر می باشند۔ (برہان)۔

فُغوارہ، اُسے کہتے ہیں جو کبیر یا بہت رنج یا شرمندگی سے چپ ہو اور بات نہ کر سکے

"معنی ترکیبی لغتِ ابت مانند است، چہ 'فغ' بُت را گویند و وادہ مانند

را یعنی چھو چھا خاموش است۔" (برہان)

خلاصہ یہ کہ 'فغ'، 'فغ'، 'فغ' کے معنوں ہی محققوں نے نہیں، فارسی والوں نے بھی

"بُت" بتائے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کیا جاسکتا کہ یہ تینوں ایک ہی لفظ کے مختلف لہجے ہیں۔

بتوں کا عملِ دخلِ اسلام سے پہلے زیادہ تھا۔ اس لیے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اسلام سے

پہلے کی ایرانی زبانوں میں 'باغ' اور 'فغ' کی تلاش کی جائے۔

زمانے کے لحاظ سے ایران کی زبان کی تقسیم یوں کی جاتی ہے:

۱۔ پُرانا دور - ابتدا سے تیسری صدی قبل مسیح تک -

اس دور کی زبان میں بس دو ہی چیزیں ہیں جو ہم تک پہنچی ہیں: ایک "اوستا" کے وہ حصے جو سکندر کے حملے کے وقت ضائع ہونے سے بچ گئے تھے اور اب تک محفوظ ہیں دوسرے ہخامنشی (یا کیانی) فرمانرواؤں کے کتبے جو منجی یا پیکانی شکل کے حروف میں تھیں وغیرہ پر کھدے ہوئے اب بھی موجود ہیں۔ "اوستا" کی تحریر کا زمانہ چھٹی صدی ق۔ م۔ کے لگ بھگ مانا گیا ہے اور منجی کتبے ۶۰۰ سے ۴۰۰ ق۔ م۔ تک کے ٹھہرتے ہیں۔ "اوستا" کی زبان اور ان کتبوں کی زبان میں تھوڑا سا فرق ہے، اس لیے کہ زردشت کی مقدس کتاب ایران کے شمال مشرقی حصے، باختری میں وجود میں آئی اور وہاں کی بولی میں ہے۔ ہخامنشی ہخامنشی دارِ یوش اعظم وغیرہ کا پایہ تخت ایران کے جنوب مغربی حصے پارس میں تھا۔ اُن کے کتبے وہاں کی بولی میں ہیں۔ زبان میں پورب اور پچھاں کا فرق ہمارے ہی ہاں نہیں، ایران میں بھی رہا ہے۔ عجب اتفاق ہے کہ جیسے یہاں دلی کی بولی نے صحت اور لطافت کی سند پائی وہاں پارس کی بولی مُستند ٹھہری اور اب تک ہے، اور جسے آج ہم فارسی کہتے ہیں، وہ اسی

۱۔ یہ غلط مشہور ہے کہ "زند" اصل کتاب ہے اور "اوستا" اُس کی شرح۔ حقیقت میں "اوستا" اصل متن ہے، اور "زند" اوس کا ترجمہ اور شرح (پہلی زبان میں)۔ "پازند" میں "زند" کی مزید شرح ہے اور کسی قدر بعد کی پہلی میں ہے۔ ۲۔ منجی کتبوں میں یہ نام "داریوش" وہ "ش" جو اسی کا مخفف "داریوش" اور مزید تخفیف ہو کر "داریوش" ہو گیا۔ اس نام کا پہلا تاج دار وارش اعظم تھا ۵۲۲ - ۴۸۶ ق۔ م۔ (دارِ یوش دوم کی حکومت ۴۲۴ سے ۴۰۴ ق۔ م۔ تک رہی۔ تیسرا دارا وہ بدبخت دارا ہے جس نے سکندر سے شکست کھائی۔ ۳۳۵ - ۳۳۰ ق۔ م۔ تک اس کی حکومت رہی اور اسی پر کیانی خاندان کا خاتمہ ہو گیا۔

پُرانی ایرانی زبان کی نئی صورت ہے۔

(۲) درمیانی دور۔ تیسری صدی ق۔ م۔ سے لے کر ساتویں صدی عیسوی تک۔
 اس دور میں ۲۴۸ ق۔ م۔ سے ۲۲۴ عیسوی تک اشکانیوں کی حکومت رہی۔ اس
 خاندان کے مورث اعلیٰ کا نام اُرشک تھا، اس لیے اس کے بادشاہ "ارشکانی" یا "اشکانی"
 کہلائے۔ وطن ان لوگوں کا پہلو تھا، یعنی وہ علاقہ جو پہاڑوں کے دامن یا پہلو میں واقع تھا۔
 پہاڑی قوم بڑی بہادر تھی، اور یہ انھیں کی بہادری اور پہلوانی تھی جس نے ایران کو یونانی عاملوں
 کے پنجے سے چھڑایا۔ پہلوان "جو اصل میں پہلو کی جمع ہے، اور پہلوی" اور پہلوانی کے لفظ انھیں
 سے نسبت رکھتے ہیں۔ ہر خیز جو ممتاز اور سر بلند تھی، چنانچہ فصیح اور شستہ زبان بھی، پہلوی
 کہلائی۔

اگرچہ پہلوی کا لقب اس دور کی فارسی کے لیے اشکانیوں سے شروع ہوا، لیکن
 اُن کے عہد میں علم اور ادب کی طرف ذرا بھی توجہ نہیں ہوئی۔ اشکانیوں کے بعد ساسانیوں
 کی حکومت ۲۲۴ سے ۶۵۱ عیسوی تک رہی، اور اسی زمانے میں پہلوی ادب کا آغاز اور عروج
 ہوا جس کا سلسلہ اسلامی دور کی ابتدا تک جاری رہا۔

پہلوی ادب کے علاوہ مانی اور اُس کے پیروؤں کی کتابیں تیسری سے ساتویں صدی
 صدی عیسوی تک مختلف وقتوں اور ایران کی مختلف بولیوں میں لکھی گئیں۔

۳۔ آخری دور۔ (اسلامی)۔ پہلی صدی ہجری سے اب تک۔

ان تینوں دوروں کی زبانوں کا فرق اس طرح سمجھ میں آ سکتا ہے کہ اگر اس زمانے
 کے فارسی بولنے والے کے سامنے اوستا یا مہجی کتبوں کی عبارت پڑھیے تو وہ کچھ بھی نہ سمجھیں گے۔

لے اب اس کا نام خراسان ہے۔

ہاں اگر درمیانی دور کی زبان کی کوئی عبارت پڑھی جائے تو وہ اُس کے بہت سے لفظوں کو پہچان لے گا۔

اس سلسلے میں یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ پرانی ایرانی (یعنی اوستا اور مہی کتبوں کی) زبان، وید کی زبان اور سنسکرت سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے۔ اسی طرح درمیانی دور کی فارسی اور پراکرت میں بعض چیزیں مشترک ہیں۔

اب دیکھنا چاہیے کہ 'باغ'، 'بُغ' اور 'زاد' کی ان مختلف دوروں میں کیا شکلیں ہیں۔ (۱) 'باغ' (بستان) پہلے دور میں نہیں ہے۔ دوسرے دور میں بھی شروع میں نہیں ملتا۔ البتہ آخر میں استعمال ہونے لگا تھا۔ خسرو پر وزیر کی حکومت کا اخیر سال تھا کہ خود اُسی کی فوج نے، جس کے ساتھ اُس کا بیٹا شیرو یہ بھی ہو گیا تھا، اُس پر نرغہ کیا تو اُس نے اپنے محل سے بھاگ کر ایک باغ میں پناہ لی جس کا نام 'باغ ہندوان' تھا۔ طبری اِسے 'باغ الہندوان' کہتا ہے۔ اوستا میں 'باگ' آیا ہے مگر اُس کے معنی ہیں 'حصہ'؛ یہی سنسکرت میں 'بھاگ' ہے۔ بعضوں کا خیال ہے کہ ترک کے ہتھے کرنے میں جو 'باگ' کا لفظ استعمال ہوتا تھا اُسی سے 'بستان' کے معنی پیدا ہو گئے ہوں گے۔ میں اِس کو صحیح نہیں جانتا، گو کہ نہیں بتا سکتا کہ 'باغ' کی اصل کیا ہے۔

(۲) 'بُغ' کی صورت اوستا میں 'بُغ' اور 'بگ'، مہی کتبوں میں 'بُغ' ہی ہے؛ اور معنی ہیں 'خدا'، دیوتا۔ سنسکرت کے 'بھگوان' یا 'بھگوت' وغیرہ کا پہلا جز 'بھگ' اور یہ 'بُغ' ایک ہی لفظ ہے۔ ایران میں یہ لفظ زردشتی مذہب سے پہلے موجود تھا اور اُس زمانے سے تعلق رکھتا ہے۔

جب وہاں بُت پجرتے تھے۔ یہی مسعودی نے بھی کہا ہے۔

پُرانی فارسی تقویم میں بعض مہینوں کے نام اُن سے مختلف ہیں جو اوستا میں آتے ہیں۔ چنانچہ ’ہمر‘ کے لیے مہی کتبوں میں باغ یا دیا باغ یا دیش ہے (جس میں باغ کا الف اصلی نہیں)۔ سُغدی زبان میں یہ مہینا ’فوکان‘ کہلاتا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ باغ یا دیش مرکب ہے ’بغ‘ اور ’یادش‘۔ محض ترکیب کی جہت سے ’بغ‘ کا تلفظ باغ ہو گیا ہے۔ سولہویں ہر کو ’بغ‘ کی پوجا ہوتی تھی اور نذر دی جاتی تھی۔ ارمینیا میں ایک گانو ہے جس کا نام ’بگ یروج‘ ہے اور جہاں ہر دیوتا کا مندر تھا۔ یہ نام بلاشبہ ’بغیا دیش‘ کی ازنی شکل ہے، اِس لیے کہ ’ہمر‘ اور ’بغ‘ ایک ہی دیوتا کے دو نام ہیں۔

(۳) ’داد‘ پرانا لفظ ہے۔ اِس کا مادہ ’دا‘ ہے جو فارسی ہی میں نہیں، تقریباً سببِ زبانوں میں ملتا ہے۔ سنسکرت میں بھی اِس کا مادہ ’دا‘ ہی ہے۔ یونانی، لاطینی وغیرہ میں بھی اِس کے مشتقات کثرت سے تھے اور اِن زبانوں سے جو اور زبانیں نکلی ہیں اُن میں سے بہتوں میں ہیں۔ اِس طرح پر ہماری اردو کا ’دینا‘ اور فارسی کا ’دادن‘ دونوں ایک ہی اصل سے ہیں؛ ایک زبان میں یہ مادہ ’دہ‘ کی، دوسری میں ’دے‘ کی شکل میں دکھائی دے رہا ہے۔ فارسی میں اِس سے ’داد‘ ہے، یعنی وہ چیز جو دی جائے یا بخشی جائے۔

۱۷ دیکھو مسعودی کا اقتباس جو اوپر (ص ۲۴۹) چکا ہے۔ ۱۸ البیرونی، ص ۲۳۴۔ ۱۹ اِس پر ایک فارسی لفظ یا دیا تین صورتیں ہیں: بغیا، بغیا ز، بغیا زی، (اور سی تین صورتیں ف کے ساتھ)۔ ۲۰ ’ہر‘ میں اِس کے کئی معنی دیے ہیں: (۱) شاگردانہ، (۲) مٹھائی یا اُس کی قیمت جو نیا کپڑا پہننے کے وقت دی جاتی ہے، (۳) خوشی کی خبر۔ اِس لفظ کی پہلی صورت دوسری کی تصحیف ہے، تیسری میں ’حی‘ بڑھادی گئی ہے۔ دوسری اصل چیز ہے: بغیا ز۔ اِس کی ز اصلی نہیں، بعد کے زمانے کے تلفظ

(۴) ایک دوسرا لفظ بھی ”داد“ ہے، جس کے معنی ہیں انصاف اور حق۔ اس کا مادہ بھی پُرانی فارسی میں ”دا“ ہے مگر سنسکرت میں ”دھا“۔ اوستا اور کتبوں کی زبان میں اس کے معنی ہیں: دھڑنا، بنانا، پیدا کرنا، انصاف کرنا۔ ”دادار“ (ربانے والا، خالق) اسی سے ہے۔

(۵) ”برہان قاطع“ وغیرہ نے جو ”باغ واد“ کو اصل قرار دیا ہے اُس میں اضافت ہی۔ اِن لیے یہ بھی دیکھ لینا چاہیے کہ زبان کے مختلف دوروں میں اضافت کی صورت کیا رہی ہو پہلے مضاف پھر اُس کے اخیر حرف پر کسرہ اور پھر مضاف الیہ: اس صورت کو تیسری دور کی صرت نحو کی اصطلاح میں ”اضافہ مستوی“ کہتے ہیں۔ یہی اضافت کا کسرہ توصیفی ترکیب میں بھی استعمال ہونے لگا، مگر اُس سے یہاں بحث نہیں۔ جب مضاف اور مضاف الیہ میں گرامر میل ہو جاتا ہے اور کوئی مرکب بہت زیادہ استعمال ہونے لگتا ہے تو اُن میں سو اضافت کا کسرہ جاتا رہتا ہے جیسے ”صاحب دل“ سے ”صاحب دل“ اور ”برہان“ کے دعوے کے مطابق ”باغ واد“ سے ”باغ واد“۔ یہ سب کچھ تیسرے ہی دور کی باتیں ہیں۔ دوسرے دور میں بھی یہ اضافت مستوی ملتی ہے، مگر پہلے دور میں اس کا مطلق تپا نہیں۔

اس کے مقابلے میں ایک دوسری صورت اضافت کی ہے کہ پہلے مضاف الیہ پھر مضاف اور دونوں کے بیچ میں کوئی تیسری چیز نہیں۔ اسے فارسی کے نحو یوں نے ”اضافہ مقلوب“ کا نام دیا ہے۔ پہلے دور کی زبان میں اضافت کی یہی ایک صورت ہے، جیسے ”شاہان شاہ رجس“ ”شاہنشاہ“ اور ”پھر شہنشاہ ہو گیا“ اسی طرح کی ترکیب ہزاران شہر (یعنی شہر ایران) ”ایران زمین وغیرہ“ ”مستوی“ اور ”مقلوب“ کی اصطلاحوں کو دیکھ کے لوگ اکثر سمجھتے ہیں کہ وہ پُرانی، یہ نئی چیز ہے، مگر اصل یوں ہے کہ جسے ”مقلوب“ کہتے ہیں وہی پُرانی صورت ہے اور ”مستوی“ نئی صورت۔

یہی ہے۔ اصل وہی ”بنیاد“ ہے یعنی ”بنیاد“ اور یہ لفظ اُسی ”بن“ دو تہا کی ایک بھولی ہوئی یاد ہے۔ ایک اور لفظ ہے ”بنام“۔ غولِ بیابانی کو کہتے ہیں۔ کیا عجب کہ اس میں بھی ”بن“ چھپا بیٹھا ہو۔

غرض کہ باغِ داؤ کی ترکیب پُرانی (یعنی پہلے دور کی) فارسی میں ممکن نہیں۔
 کچھ جگہوں کے نام جو بلاشبہ پہلے ایرانی دور یا اس سے بھی پہلے کے ہیں اور عرض کیے جا چکے
 ہیں۔ اب اشخاص کے وہ نام بھی گنائے جاتے ہیں جن کا ایک جُز "نخ" ہے۔ وہ لوگ جن کے یہ نام
 ہیں اسلام ہی سے نہیں، اس سانسوں کے زمانے سے بھی صدیوں پہلے گزرے ہیں۔ ایران کی
 تاریخ میں کوئی ساٹھ ستر آدمیوں کا ذکر آتا ہے جن کے ناموں کا پہلا جُز "نخ" ہے، ان میں سے
 تھوڑے سے یہاں لکھے جاتے ہیں:-

۱۔ بگت وات (ارمنی تلفظ: بگت دت یا بگت دت) ارمنیا کے ایک علاقے کا بادشاہ
 جس نے ۶۱۰ ق۔ م میں اشور کے بادشاہ سارگون شے شکست کھائی۔
 (اوستا میں: "بنو وات" یعنی خدا کا دیا ہوا؛ خدا داد۔)

۲۔ بگت باز (اوستا کا "باز" تیسرے دور کی زبان میں "بازو" ہو گیا)، داریوش اول
 کا فیصلہ مارشل تھا۔ (بگت باز = دیوتا کے بازوؤں والا؛ دیوتا کی سی
 قوت والا۔)

۳۔ بگت پات، اُسی بگت بازو کا باپ۔ ("پات" پرانی زبان میں حفاظت کرنے والا۔
 بگت پات = وہ جس کا محافظ خدا ہو۔)

۴۔ بگت بخش، داریوش اول کے ایک درباری کا اور اور بہت سے آدمیوں کا نام تھا۔
 (اس نام کے معنی ہوئے: "وہ جسے خدا نے معاف کر دیا یا جس کو قصور
 سے درگزر کیا" فارسی میں دو لفظ ہیں جدا جدا: (۱) بخشو، دن، جس سے

لے چیز (ترکستان) میں ایک چاندی کا سکہ پایا گیا جس پر ایک ایرانی شہر بان (صوبہ دار) کی شبیہ عرواؤ لائی
 حرفوں میں بگود تو لکھا ہوا ہے۔ یہ یا تو اُس صوبہ دار کا نام ہی یا کوئی دعائیہ جملہ۔

۱۔ "بخشائے" حاصل مصدر بخشایش، اسم فاعل بخشائیدہ، مضارع بخشایت
 ہے، (۲) بخشدن، جس سے "بخشش" حاصل مصدر بخشش، اسم فاعل بخشدہ
 مضارع بخشد ہے۔ بخشدن کے معنی ہیں دینا، عطا کرنا اور بخشدن
 کے معنی معاف کرنا۔ اس نام میں جو بخشش ہے وہ اسی بخشدن سے
 متعلق ہے، بخشدن سے نہیں۔

دوسرے دور کی زبان میں "اُبخشائش" تھا جو تیسرے دور میں "بخشش"
 ہوا چنانچہ "بگ بخشش" میں بھی ب کا پیش ہے۔ بخشدن کی جگہ دوسرے
 دور کی زبان میں "بخش" تھا۔

۵۔ "بگ و خوششت" پرانا لفظ ہے میسجی کتبوں میں یہ لفظ "دو شتر" ہے اور دوسرے
 اور تیسرے دور میں "دوست"۔ "دوستار" بھی اسی کی ایک صورت
 ہے جس میں پرانی لہجہ باقی ہے۔ لوگوں نے غلطی سے "دوستار کو دوست"
 سمجھا اور یونہی لکھنے بولنے لگے۔

۶۔ "بگ فرنا"۔ (پرانی فارسی میں فرنا چمک دمک یا نور کو کہتے تھے۔ آگے چل کے
 یہی لفظ "فر" ہو گیا۔ "بگ فرنا" کو "سوا نور اللہ" کے اور کیا کیے؟)
 ۷۔ "بگ کرت" پادرس کے دو چرانے فرماں رواؤں کا نام "کرت" کے معنی کیا
 ہوا، بنایا ہوا۔

ظاہر ہے کہ "باغ" (بستان) ان ناموں کا جز نہیں ہو سکتا۔ ان میں جو "بغ" یا "بگ" آیا
 ہے اُس کا ترجمہ سوا خدا، رب، راکہ، معبود، پر میشر کے کچھ نہیں کیا جاسکتا۔ یہی کتبوں اور دوستار
 میں یہ لفظ جہاں کہیں آیا ہے انہیں معنوں میں ہے۔ درمیانی زمانے میں مانی اور اُس کے

ماننے والوں کی کتابوں میں بھی اس لفظ کے یہی معنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ بغداد اسلام ہی کو نہیں، ساسانی حکومت سے بھی صدیوں پہلے کا نام ہے اور
معنی اُس کے ہیں: دیوتا کی دین یا خدا کی بسائی بستی۔

اسی سلسلے میں دو اور لفظ بھی توجہ چاہتے ہیں: "نفخور" اور "مستون"۔

نفخور چین کے بادشاہ کے لئے "نفخور" خاص لقب ہے۔ بیرونی نے اپنی کتاب "الآثار
المباقیة عن القرون الخالیة" میں اسے "بنخور" لکھا ہے، جو اس لفظ کی عربی (یا عربائی
ہوئی صورت ہے "نفخور" سندھ کی بولی ہے۔ اسے عرب نہ سمجھنا چاہیے۔ سندھی میں ف
فارسی کی ب اور پ کی قائم مقام ہے اور فارسی میں یہ لفظ "نخور" ہے۔ "نخ" کے جو معنی اوپر
لکھے جا چکے ہیں اُن کے لحاظ سے "نخور" کے معنی ہوئے: خدا کا بیٹا۔ یہ استعارہ اور اصطلاح
ہے، جیسے "ظَلَّ اللہ" ہاں، ایک بات ضرور ہے۔ چین کے بادشاہ کا یہ لقب کیسا کہ نہ نہ چینی
لفظ، نہ پورے؟ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چینی زبان کا کوئی لفظ ہو، اُس کا فارسی ترجمہ "نخور" ہو یہ صحیح ہے۔

۱۵۔ چینی ترکستان میں ایک گاؤں جو: تر فان، جہاں ۹۰۰ء میں ریت میں دبا ہوا ایک پورا کتب خانہ نکلا۔ کتب خانہ
سلامت تو ایک نہ تھی، ہاں پرانہ دور قول کا ایک ڈھیر زمین سے نکالا گیا، مگر جو نکلا مانی کے مذہب سے
متعلق ہے اور اب برلین کے سرکاری عجائب گھر میں وہ سارا ذخیرہ جمع ہے۔ کچھ چیزیں شائع ہوئی ہیں
زیادہ ابھی ویسے ہی رکھی ہیں۔ ۱۵۔ زخاؤ کی اشاعت، ص ۱۰۱۔ عربی کے اور مصنفوں نے بھی یوں
لکھا ہے۔ ۱۵۔ سندھ میں فرغانہ شامل ہے۔ ۱۵۔ کون نہیں جانتا کہ پورے اور پسر فارسی میں بیٹے کو کہتے
ہیں۔ ایک ہی لفظ کی دو صورتیں ہیں۔ پہلے دور کی زبان میں بیٹے کو پُٹْ تْ کہتے تھے اور سنسکرت
میں: پُٹْ تْ ر۔ جو حرف پُرانی فارسی میں تْ اور سنسکرت میں ت تھا وہ دوسرے دور کی زبان

جیسا کہ فرانسیسی فاضل سل وین لیوی نے چینی ماخذوں کی مدد سے ثابت کیا ہے، ہندستان کے جس کُشن راجا نے "دیو پتر" کا لقب اختیار کیا تھا اُس نے چین کے بادشاہ کے خطاب کی نقل اتاری تھی۔ چینی شہنشاہ کا لقب چینی زبان میں "تین تسوے" تھا، اُسی کا فارسی ترجمہ "بغومہ سعوی" فقو، ارمی چین بکر" ہوا۔ ایران کے اشکانیوں کے پُرکھوں نے اپنے مشرقی وطن میں اسی چینی لقب کی تقلید میں "بغومہ" کا لقب اختیار کیا اور پھر یہ لفظ مغرب کے ملکوں میں بھی پھیل گیا۔

بستون شیریں فرہاد کی داستان جس نے مٹی ہے، کوہ بیتون کو جانتا ہے۔ عوام میں یہ بھی مشہور ہے کہ کسی بادشاہ نے اُس جگہ ایک ایسا محل بنوایا تھا جس میں کھم ایک بھی نہ تھا، ساری چھتیں گویا ہوا میں لٹک رہی تھیں؛ اسی سے "بے ستون" نام پڑا۔ سچ یہ ہے کہ اسی نام کی لوگوں کو یہ خیال ہوا ہو گا کہ وہاں کوئی بے ستونوں کی عمارت ہوگی۔ حمد اللہ مستوفی نے جو حال اس پہاڑ کا لکھا ہو اُس میں ہے:

"کوہ بیتن پر گردستان از جبال مشہور است و سخت است و از سنگ سیاہ
بر روی ہامون پیدا شدہ است بے آن کہ در دانش درہ یا پشتہ باشد.... درکتاہ

میں س ہو گیا؛ چنانچہ پہلوی میں "پُسر" (اور اُس کا مخفف "پس") ہے۔ فارسی لغت میں "پسر" اور "پسر" دونوں ہیں، بلکہ پانزدہیں بھی یہ لفظ دونوں طرح ملتا ہے؛ مگر "پسر" کا زیر اصلی نہیں، پُسر کے اثر سے پیدا ہو گیا ہے۔ باپ کا اثر بیٹے پر پڑنا کچھ اُن ہوتی بات تو نہیں۔ پُرانی شہ پہلوی میں اگر وہ بھی ہو گئی ہو؛ چنانچہ "پُسر" کی ایک صورت پہلوی میں "پُ" ہے "پُ" بھی ہے۔ یہ فارسی میں ہو جاتی ہے۔ اس طرح "پور" ہوا۔ اب رہا "پس" (جو شاہ نامے میں بھی لکھی جگہ آیا ہے)، سو یہ "پسر" کا مخفف ہے۔ ہمارے دیس کی زبان میں اس کے مقابلے میں "پُ" ہے "پُ" کا مخفف "پوت" ہے۔

خسرو و شیرین شیخ نظامی گنجدہ آورده کہ خسرو پرویز فرہادر گفت :

کہ ما را هست کو ہے برگذر گاہ کہ مشکل می توان کردن بر آن راہ -

میان کوہ را ہے کندہ باید چنان ، گام برداشدن ما را بنشاید -

روایتہ مجهول است و شیخ نظامی آن جا را مشاہدہ نہ کردہ بہ تسامع سنخہ گفتہ

است و تحقیق آن کہ در پائے قلہ این کوہ بر روی صخرہ چشمہ بزرگ است

بر سر آن چشمہ صفہ ہا گاہ ساختہ اند و آخرین کوہ ... صفہ دیگر کوچک ساختہ

بر سر دو چشمہ و آن صفہ راقعہ شہزادہ می خوانند - صورت خسرو و شیرین و فرہادر

رستم و اسفندیار بر آن جا ساختہ است

یہی مصنف آگے چل کے ایک اور پہاڑ کے بیان میں کہتا ہے :

"کوہ را سمنہ نیز چون بیتون پیدا شدہ است بے آن کہ در پایانش درہ

و نشہ باشد ، نگے سیاہ است و بر شمال خانہ بہ سقف سحاب در آورده"

اس سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ محل کو نہیں پہاڑ کو "بے ستون" کہا ہے ، لیکن زبان کی تالیف

۱۵ "اے تخت شہزادہ بھی کہتے ہیں - ۱۵ "نزدہ القلوب" ص ۱۹۲ - ۱۹۳ -

شیخ نظامی نے یہ پہاڑ دیکھا نہ تھا سنی سنانی ایک بات کہہ دی - شیخ مستوفی نے اُسے حرف بکھا

ہی نہیں اُس کی اونچائی تک ناپی بھر بھی سنی سنانی کے بغیر نہ رہے کہ تصویریں جو وہاں بنی ہیں خسرو

اور شیرین اور فرہادر کی ہیں - اس میں اور مصنفوں نے بھی دھوکا کھایا ہے - اصل یوں ہے کہ یہ تصویریں خسرو

پرویز سے صدیوں پہلے ، داریوش اعظم کے زمانے میں بنی تھیں -

۱۵ "نزدہ القلوب" ص ۱۹۵ - یہاں "بیتون" ہے مگر اس سے پہلے جو ٹکڑا نقل ہوا ہے اُس میں "بیتون"

بغیر وا کے اور ص ، پڑ بہستان آیا ہے -

اسے بھی ماننے نہیں دیتی۔ فارسی بے کی پرانی صورت اُبے، ہن، دوسرے دور کی زبان میں "اوہ" اور اُبے "تھی پہلے دور کی زبان میں یہ حرف نفی نہیں ملتا اگر اُس زمانے میں تھا بھی تو اُپائی ہو سکتا ہو۔ اور حال یہ ہے کہ اس مقام کا یہ نام کیا نیوں کے وقت میں بھی نہ الٹ رکھتا تھا، نہ ب کی جگہ پ یا و۔ اس لیے اس نام کا بے "اورستون" سے ترکیب پا نامکن نہیں۔

ایک اور بات بھی توجہ چاہتی ہو۔ اس نام کا ا ملا کئی طرح پر کیا جاتا ہے۔ مستونی قزوینی نے "ہستون" کے علاوہ "ہیتن" اور "ہستان" بھی لکھا ہو۔ عربی مصنف عموماً "ہستون" لکھتے ہیں اور یات نے اسے یوں ضبط کیا ہے: "ہستون بالفح نُحْر الکُحْر" ظاہر یہ تلفظ عربوں نے ایرانیوں سے سنا اور جوں کا توں نقل کیا مگر بعد کو خود ایران میں بدل کر سی ہو گئی اور وہ اس طرح پر کھ گر گئی اور اُس کے گر جانے سے کسرہ کھنچ کر سی ہو گیا۔ اس کی ایک اور مثال "ہستان" ہے کہ اصل میں "ہستان" تھا، گ گرا اور اُس کا کسرہ کھنچ کر سی ہو گیا جب عرب وہاں پہنچے تو انھوں نے "ہستان" سنا، گ کو ج سے بدل کر "ہستان" بولنے لگے۔ پہلے دور کی زبان میں یہ نام "ہستان" تھا۔ ایک قوم تھی ساک "وہ وہاں بستی تھی۔ سنگدزی (پہلوی سنگیج) اُسی خطے کی طرف نسبت ہے، عربی میں "ہستان"۔

ابھی یہ بات باقی ہے کہ ہستون اور ہستان کے واور الف میں کیا تعلق ہے۔ یہ واور ا مالے کا ہی جو فارسی میں عام ہے، جیسے نام "الف" نمود، نمونہ وغیرہ میں و ہو گیا یا پیمانہ کی شکل پیمانہ بھی ہے۔

"ہستان" پہلے دور کی زبان میں "ہستان" تھا، چنانچہ پہلی صدی ق۔ م۔ کی یونانی تفصیلات میں یہ نام اس طرح لکھا ہوا ملتا ہے: ب گ س ت ن و ن دس میں و ن ایک یونانی

(لاحقہ ہے)۔

اس بُغستان کی چٹان پر داریوش اعظم کے کا زمانے میں بنی خدائیں کندہ ہیں اور یہی بنی کتبہ میں بڑا ہے۔ جو گھوڑے کی صورت وہاں کھڑی ہے وہ خسرو کا نہیں، داریوش اعظم کا شہنشاہ ہے جو تصویریں خسرو پر ویز وغیرہ کی بنی جاتی ہیں وہ بھی داریوش اور اس کے درباریوں اور مفتوح بادشاہوں اور سپہ سالاروں کی ہیں، جو اسیر کر کے اُس کے سامنے لائے گئے ہیں۔ اسی پہاڑ پر بنچ دیوتا کا مندر تھا جس کے آثار ابھی تک باقی ہیں اور یزرتشتی مذہب سے پہلے کی یادگار ہے۔ بنچ کا رخ بعد کو ہ سے بدل گیا اور اس طرح بُغستان سے بہستان ہوا جس کا املا بہستون ہے۔

اب ان تینوں لفظوں کے بارے میں چوتھی صدی ہجری کے ایک محقق خوارزمی نے کی تحقیق پیش کی جاتی ہے جو اپنی مختصر مگر نہایت گہراں قدر تصنیف "مفاتیح العلوم" میں لکھتا ہے:-

بَغْستان بیت الاصناہ و بَغْ	بَغْستان ہون کا استھان ہے اور بَغْ
ہو الصنم و بدن لك مَجْمَعَتٌ	بُت۔ اسی سے بغداد نام پڑا یعنی بُت
بغداد، اسی عطیۃ الصنم	کا عطیۃ، جیسا کہ اصبی کا قول روایت
علی ما حُكِيَ عَنْ الْاَصْبَعِي	کیا گیا ہے، اور اسی لیے بادشاہ کو
وَلَدَ لَكَ يُسْمَوْنَ الْمَلِكُ بَغْ و	بنچ کہتے ہیں اور سردار اور پیشوا کو بھی اڈ
هَكَذَا اَلْاِمَامَ وَالسَّيِّدَ وَبِ	اسی سے چین کے بادشاہ کا لقب بنچ ہو
مُتَّبِعِي مَلِكِ الصِّينِ بَغْ بوردائی	پڑا یعنی بادشاہ کا بیٹا۔

ابو عبد اللہ محمد ابن احمد ابن یوسف خوارزمی جس نے ۳۶۳ اور ۳۸۱ کے درمیان کسی وقت "مفتاح العلوم" لکھی۔

وقال ابن درستويه في كتابه - ابن درستويه في كتابه "تصحيح الفصح"
تصحيح الفصح اخطأ الاء صغى - تصحيح الفصح
في ما ذكره من اشتقاق بغداد، - اشتقاق کے بارے میں بیان
اذ لم يكن الفرس عبدة الالهنا - کیسا ہے اُس میں غلطی کی ہے، کیونکہ
انما هو باغ داد و باغ هو - ایرانی، بتوں کے پوچھنے والے نہ تھے
البستان و داد هو اسحر - اصل یوں ہے کہ وہ تو باغ داد ہر
رجل و هذا من ابن درستويه - اور باغ، سو بستان ہے اور داد،
اختراع كاذب و خطأ فاحش - سوا ایک آدمی کا نام نہ یہ ابن درستویہ
فإن يقع عند الفرس هو - کا جھوٹا اختراع اور اُس کی بہت
الاله والسيّد والملك - بھونڈی غلطی ہے، اس لیے کہ بن

۱۰ ابو محمد عبد اللہ ابن جعفر ابن درستویہ ۲۵۸ھ میں پیدا ہوا اور ۳۴۷ھ میں مرا۔ (مسعودی اُس
سے دو ایک برس پہلے مرا تھا) اُس لیے دونوں معاصر تھے۔ ابن درستویہ بصرے کے بخویوں اور تبرز
کے شاگردوں میں سے تھا۔ بہت سی کتابوں کا مصنف تھا مگر دو تین سے زیادہ اب نہیں ملتیں
جہاں تک معلوم ہے "تصحيح الفصح" کا بھی کوئی نسخہ کسی معروف کتب خانے میں نہیں ہے۔ یہ کتاب
ثعلب (ابو العباس احمد ابن یحییٰ متوفی ۲۵۱ھ) کی محرکۃ الاراء کتاب الفصح کی شرح تھی۔ آٹھویں
صدی ہجری تک "الفصح" کی کم سے کم تین شرحیں، دو ذیل، پانچ منظوم شرحیں یا خلاصے لکھے گئے
کتاب زیادہ سے زیادہ پچاس صفحے کی ہے مگر مصنف نے میں برس کی محنت اُس پر صرف کی تھی
جرمانی مشرق بائٹ نے ۱۸۷۶ء میں اُسے شائع کیا۔ بغداد کا ذکر اُس میں (ص ۴۱)
صرف اتنا ہے:

وكانوا يعظمون الاضناه
ويتبركون بها ويسمون
الصنهر بنج وبيت الاضناه
بعستان ولعصرى ان الفرس
كانوا يعبدونها ويصورونها
على صور الملوك والائمة
ولعل بغداد هي عطية
الله

کے معنی تو ایرانیوں کے ہاں "خدا"
کے ہیں اور بادشاہ کے، اور وہ بتوں
کو بڑا جانتے اور برکت دینے والا
مانتے تھے، اور بت کو بنج کہتے تھے اور
بتوں کے استھان کو بعستان - ہیرے
ایمان کی قسم ایرانی اُن کی پوجا کرتے
اور بادشاہوں اور پیشواؤں کی
تصویروں کی طرح پر اُن کی تصویریں
بنایا کرتے تھے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

بغداد (سے مراد) ہو: بادشاہ کا

ابن درستویہ نے غالباً حمزہ اصفہانی کے قول پر بھروسہ کر کے اسمعی کے قول سے غلط
ٹھہرایا اور سخت دھوکے میں پڑا۔ مسعودی نے دونوں روایتیں لکھ دی ہیں اور ابن ابی طاہر
اور مصنفوں کے قول کی بنا پر کہا ہے کہ زیادہ مشہور یہی ہے کہ بغداد کا پہلا جز باغ (بستان)
ہے۔ اور مصنفوں میں حمزہ اصفہانی اور ابن درستویہ، جو مسعودی کے معاصر تھے، ضرور

يُقَالُ هِيَ بَغْدَادُ وَيَقْدَانُ وَتَنْدُ حَرَّ وَتَوْنُثُ دِكْتِهْ هِيَ كِ اس كِي دَو صَوْتِي
ہیں: بغداد اور بغداد، اور یہ لفظ نہ کر بھی بولا جاتا ہے اور مونث بھی)۔

۱۱۵-۱۱۶

لے مفاتیح العلوہ (د لندیزی مستشرق فان فلوٹن کی اشاعت، لاہن ۱۸۹۵ء) ص

۲۵ دیکھو اوپر ص ۲۵۶، اور حاشیہ ۱ - ۲۵ دیکھو اوپر ص ۲۵۹-۲۶۰

۲۵ دیکھو اوپر ص ۲۵۹،

شامل ہوں گے۔

خوارزمی کا محاکمہ چننا ملا ہے اور اُس کے بعد کوئی شبہ ممحی کے قول کے صحیح ہونے میں نہیں رہتا۔ البتہ اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ بغیر چین کے شہزادوں کا لقب ہرگز نہ تھا، بلکہ جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے، چین کے بادشاہ کو کہتے تھے اور اسے ویسا ہی استعارہ سمجھنا چاہیے جیسا "فل اللہ" میں ہے۔ بادشاہ کے "ربانی حقوق" کو پورب ہی نہیں بچھم کی قومیں بھی آج سے چند ہی صدیوں پہلے تک مانتی رہی تھیں۔ خوارزمی کا خیال ادھر نہیں گیا، نہیں تو یہ فقرہ نشانہ منافق العلوم میں جگہ نہ پاتا:

”وَلَعَلَّ بَغْدَلٌ دُهِیَ عَطِیَّةُ الْمَلِکِ“

(اور شاید بغداد سے مراد ہو: بادشاہ کا عطیہ)

نقوشِ سانی

از

مولینا سید سلیمان ندوی

یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولینا کی تقریروں، مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی حیثیتوں سے ہمارے زبان کا آئینہ ہے، فصاحت، فصاحت، صفحہ قیمت :- بیکر

پستہ

دارالمصنفین عظیم گڑھ و مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی نیشنل

فتوح السلاطین

از

جناب سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب، ایم، اے،

(۳)

غیاث الدین تغلق کے عہد کے بعض متنازعہ فیہ واقعات پر عصامی کے بیان سے کافی روشنی پڑتی ہے، مثلاً ملنگانہ کی فتح کے سلسلہ میں ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ غیاث الدین کے لڑکے اللغ خان نے اپنے مصاحب عبید شاعر کے ذریعہ سے یہ افواہ پھیلا دی کہ دہلی میں غیاث الدین کا انتقال ہو گیا، تاکہ فوجی اعرار اور سردار اس کو اپنا بادشاہ تسلیم کر لیں اس بیان کو کرنل ولزلی ہیگ نے جو یورپ میں اسلامی ہند کا مستند مورخ سمجھا جاتا ہے بڑی اہمیت دی ہے، حالانکہ برنی، یحییٰ سرہندی، اور پھر بعد کے مورخوں میں فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی نے اللغ خان کی نیت پر حرج گیری مطلق نہیں کی ہے، بلکہ واضح طور پر لکھا ہے کہ عبید شاعر اور اس کے رفقاء نے محض فتنہ کے لئے یہ افترار باندھا، عصامی کے مندرجہ ذیل بیان سے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے، کہ عبید نے یہ جھوٹی افواہ کیوں اڑائی،

مگر بود بر خان و الاتبار کیلئے فیلسوفی در آن روزگار

ہمیشہ زدے بر ورتما ر قوم زدے لاف در کار مل و نجوم

برودی زرو غافلان را مدام عبیدش ہی خواند ہر کس بنام

انخ خان کیے روز خواندش بربز
 چو ہست بتنجیم دعوی مدام
 کہ کے فتح گرد و حصار تلنگ
 و گرد و تفادت بود زان شمار
 شود لاناہایت سرا سرد درغ
 عبید این حکایت چو از خاں شنید
 دریں کار یک ہفتہ مشغول گشت
 بیاور دیرخان ر قوم شمار
 شنیدم کہ آن روز در پیش خان
 بگفتا کہ گرد فلاں وقت روز
 بدام بر آند گرد حصار
 غرض چو کہ زان مدت اگر گذشت
 عبید از پئے دفع تہدید خویش
 یکے فتنہ اندر سپہ ساز کرد
 شنیدم تکین و تمرہ اگفت
 کہ خسرو ز باد فنا خاک گشت
 دوسہ ہفتہ شد خاں رو باہ فن
 نہفتہ ہی دار داین را ز را
 و گرد نامہ بعد روزے سپہار
 بگفتا بکن و فر خویش باز
 بیان کن بتاکید و جہد تمام
 معین بہت بگو بے درنگ
 نگر دو بران حکم فتح حصار
 با خر شناسیت بنود فروغ
 بغیر اطاعت گیرے ندید
 شنیدم چو یک ہفتہ کال گذشت
 معین در روز فتح حصار
 بدعوی بر آور دیکسر ز بان
 نیاند ظفر خان کشور فروز
 مگر این سخن راست نڈاں شمار
 اوان معین نیز دیک گشت
 چہ بودا کہ از زرق و تقلید خویش
 چو رد بیکے بازی آغاز کرد
 یکے قصہ ناخوش اندر نہفت
 وزیں ماجرا یک دو ہفتہ گذشت
 بزیر قبامی در و پیر ہن ،
 رخش ہست بر ماتم شہ گوا
 برومی رسد از سران دیار

ہمی واروآں نامہ از ما نہاں نہ از ما کہ از جملہ سرشکراں
گر غم کنوں از مزاجش قیاس کہ می خواہد آں خان حق ناشناس
جفاے کند بر سران سپاہ،
یلان را بغدرے کشد بے گناہ،

عصامی محمد تغلق کا سخت مخالف ہے، اگر ابن بطوطہ کا بیان امر واقعہ ہوتا، تو عصامی کو بھی اس کی خبر ضرور ہوتی، اور وہ ضرور اس کا ذکر کرتا، پھر اس میں کچھ بھی حقیقت ہو، تو غیاث الدین تغلق دوسری بار تلنگانہ کی مہم الغ خان کے سپرد نہ کرتا، اور جب وہ لکھنؤ کی بغاوت فرو کرنے کے لئے گیا تو اس کو درنگل سے بلا کر دہلی میں اپنا مہینہ گزارنے چھوڑ، تلنگ کی فتح کے بعد الغ خان جاج مگر گیا، (جو اڑیسہ کا پایہ تخت اور موجودہ کلکتہ پاس دریائے مہاندی پر واقع تھا) برنی کا بیان ہے، کہ الغ خان جاج مگر کی تسخیر کے بعد تلنگ ہی واپس آیا، اور جب غیاث الدین تغلق لکھنؤ کی مہم پر روانہ ہونے لگا، تو اس دہلی بلا بھیجا، نظام الدین غزنوی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر یحییٰ سرہندی کا بیان ہے الغ خان درنگل واپس آیا، اور اپنی خواہش کے مطابق درنگل کا انتظام کر کے دہلی روانہ، فرشتہ کا بیان یحییٰ سرہندی کی تائید میں ہے، عصامی رقمطراز ہے کہ الغ خان جاج مگر سے دہلی واپس آیا، جہاں اسکی فتوحات کے صلہ میں اس کو مرصع خلعت دی گئی، اور جشن منایا گیا، اور اسکے بعد ہی مغلوں کا حملہ ہوا، برنی نے مغلوں کے حملہ کا ذکر دو تین سطروں میں کیا ہے، یحییٰ سرہندی نظام الدین اور فرشتہ نے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ مگر عصامی نے اس کا ذکر حسب معمول پورے رزمینہ ناز میں تفصیل کیسا کیا، جس میں مفید معلومات بھی ہیں،

عصائی کا بیان ہے کہ تغلق نے ملک شادی کی نگرانی میں ایک فوج گجرات بھیجی جس نے دو ماہ تک وہاں کے حصار (؟) کا محاصرہ کیا، مگر اس حصار کے ہندو گویوں اور رامشکروں کی ایک جماعت نے حید اور فریب سے ملک شادی کو قتل کر دیا جس کے بعد فوج ناکام واپس آئی، تعجب ہے کہ اس ہم کا ذکر برنی، یحییٰ، فرشتہ، نظام الدین، اور جو دور کے ادب تحقیق میں سے بھی کسی نے نہیں کیا ہے،

لکھنؤ کی مہم کے سلسلہ میں عصائی کے بیانات برنی اور دوسرے مورخوں سے کچھ مختلف ہیں، عصائی کی تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے، کہ لکھنؤ کی حاکم غیاث الدین پورہ (بہادر شاہ) تھا، اور اس کا شریک اس کا بھائی ناصر الدین تھا۔ جب غیاث الدین تغلق بہادر شاہ کی متمرّدانہ حرکتوں کی خبر سن کر اسکے خلاف فوج کشی کرنے چلا، تو ناصر الدین راستہ میں آکر ملا، اور اسکی فوج میں شریک ہو کر لکھنؤ پر حملہ آور ہوا، ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ غیاث الدین پورہ جب بنگالہ کا بادشاہ بنا، تو سبقتو خاں اور اپنے دوسرے بھائی کو مار ڈالا، مگر ان بھائیوں میں شہاب الدین اور ناصر الدین بھاگ کر تغلق کے پاس آئے، تغلق ان کو ساتھ لیکر لکھنؤ پر حملہ آور ہوا، اور غیاث الدین پورہ کو قید کر کے دہلی لایا، برنی کا بیان ہے، کہ ناصر الدین لکھنؤ کی حاکم اور بہادر شاہ سنار گاؤں کا ضابطہ تھا، بعض اہل رائے بنگالہ کی اتری اور اسکے حکمران کے ظلم و تعدی کی شکایت کی، تو غیاث الدین تغلق فوج لیکر لکھنؤ کی روانہ ہوا، اور جب تربت پہنچا، تو سلطان ناصر الدین اطاعت گزاری کی نیت سے غیاث الدین تغلق کے پاس حاضر ہوا، ہندو راجاؤں نے بھی اسکی اطاعت قبول کی، مگر سنار گاؤں کے حاکم بہادر شاہ نے تسلیم خم کرنا پسند نہ کیا، چنانچہ تاتار خان نے اس پر فوج کشی کی، اور اسکو قیدی بنا کر حاضر کیا، ناصر الدین لکھنؤ کی حاکم بدستور رہا، اور بہادر شاہ

طوق و سلاسل کے ساتھ دہلی آیا،

عصامی کا بیان ہے کہ لکھنؤ کی فہم سے واپسی میں سلطان غیاث الدین تغلق تربت سے گذرا، تو وہاں کا راجہ خوف سے جھگ میں جا چھپا، تغلق شاہ بھی راجہ کے تعاقب میں جنگ کی طرف روانہ ہوا، جنگ بہت ہی گہن تھا، لیکن تغلق شاہ نے اپنے ہاتھوں سے اسکے درخت کو کاٹنا شروع کیا، اسکی تقلید میں ساری فوج درخت کاٹنے میں مشغول ہو گئی، یہاں تک کہ سارا جنگل میدان ہو گیا، دو تین دن کے بعد تغلق تربت کے حصار کے قریب پہنچا، جس کے گرد پانی سے بھری سات خندقیں تھیں، مگر تغلق نے ہمت اور پامردی سے کام لیکر دو تین ہفتے میں قلعہ کو تسخیر کر کے راجہ کو اپنی حراست میں لے لیا، اور تربت کی حکومت تلخ کے بیٹے احمد خاں کو سپرد کر کے دہلی کی طرف روانہ ہوا، اس فتح کا ذکر برنی اور بیہی سرہندی نے نہیں کیا ہے، لیکن فرشتہ نے فتوح السلاطین کا حوالہ دیکر اپنی تاریخ میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، (دیکھو تاریخ فرشتہ جلد اول صفحہ ۱۳۷ نو لکھنؤ پریس)

آخر میں سلطان غیاث الدین تغلق کی موت کا واقعہ ہے، عصامی نے سنی سنائی دو روایتیں لکھی ہیں، ایک تو یہ کہ ہاتھی کے دوڑنے سے کوٹسک محل جس میں غیاث الدین تغلق ٹھہرا تھا، گر پڑا، اور دوسری یہ کہ محل طلسم پر اس طرح کھڑا کیا گیا تھا، کہ گر پڑے، اس واقعہ پر تبصرہ کرنا، ایک فضول اور لا حاصل بحث ہے، کیونکہ اس موضوع پر ہر دور کے مورخوں نے اپنی موشگافی اور قلم کی جولانی دکھا کر اپنی تحقیق و تدقیق کا نمونہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، مگر اب تک کوئی ایک دوسرے کو قائل نہ کر سکا ہے، کہ محمد تغلق باپ کی موت کا ذمہ دار یا اس سے بری الذمہ تھا، اسلئے ہم اس پر کسی قسم کی روشنی ڈالنا محض تیض اوقات سمجھتے ہیں، اس کے بعد محمد تغلق کی حکومت کا حال شروع ہوتا ہے، عصامی محمد تغلق کا معاصر ہے

اس نے اس دور کے متعلق فتوح السلاطین میں جو کچھ لکھا گیا ہے، اس پر توجہ سے نظر ڈالنے کی ضرورت ہے،

عصامی نے اس عہد کے واقعات کے ذکر میں سنہ کی ترتیب کو بالکل قائم نہیں رکھا، خواہیے واقعات کے تقدم و تاخر کی تعین میں بڑی پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے،
محمد تفتی کی تحت نشینی کے بعد عصامی نے کلاں اور فرشور (پشاور) کی ہم کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

تسليم و آغاز ملک آن خدیو	بفرمود تا سر فرزان بنیو،
ز خازن ستانند یکسا لہ زور	بشکر سپاہ بند تحصیل تر
بسیار مذوات کارزار	کہ ماراست در سر ہوا خوشکار
چو ز رشد با صاحب لشکر ادا	دگر روز فرمود فرما زوراء
یکے سایہاں سو سے ملتان	دو سایہ در بام چرخ افگنند
دریں ماجرا ہفتہ یک و رفت	شہ از شہر دہلی سپہ راند رفت
بلاہور بعد از دو ماہے رسید	تقضا اخترش را بہ گردوں کشید
تسليم کہ خود ہم بلاہور ماہ	سران سپہ را بفرشور راند
بدان تاحدود دیا بر منسل	نہنگان ہندی تباہ و نکل
سران سپہ چو بفرمان پشاه	زلاہور راندند کیمیر سپاہ
یکایک کلاں اور فرشور راء	گرفتند کردان کشور کشا
زن و بچہ کا فراں شاید	برآمد اقصاء گردوں فیفر
محل کان ہر سال ز آب	گزشتہ تباراج اقصاء ہند

در آن سال بر عکس این زیر کا
 بھک مغل تاخت ہندی سوار
 گرفتند چوں سرکشان چشم
 بغفلت کلا نور و فرشتہ ہم
 بنام جهاندار کشور کشا،
 بخوانند خطبہ در آن شہر ہا
 اس ہم کا ذکر کسی اور تاریخ میں نہیں،

اس کے بعد بہار الدین گرشاسب کی بغاوت کا حال ہے، ضیاء الدین برنی نے ایک جگہ گرشاسب کو سلطان محمد تغلق کی بہن کا لڑکا، عصامی نے پھوچی اور فرشتہ نے چچا زاد بھائی لکھا ہے، برنی نے گرشاسب کی بغاوت کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے، ابن بطوطہ نے گو اس کا حال تفصیل سے لکھا ہے، لیکن اس کی تاریخ نہیں دی ہے، یحییٰ سرہندی نے اس کی تاریخ ۷۴۲ھ (واخر) لکھی ہے، اور اس کے بیان سے صاف ظاہر ہے کہ یہ بغاوت دارالسلطنت کے دیکر منتقل ہو جانے کے بعد ہوئی، لیکن فرشتہ نے اس کو دارالسلطنت کے منتقل ہونے سے پہلے کا واقعہ بتایا ہے، اور لکھا ہے کہ اس بغاوت کے فرو کرنے ہی کے زمانہ میں محمد تغلق نے دیوگیر کی کرنی حیثیت کو پسند کیا تھا، عصامی کے بیان سے بھی یہی ظاہر ہے کہ گرشاسب کی بغاوت دارالسلطنت کی تبدیلی سے پہلے واقع ہوئی تھی،

گرشاسب سکر کا جاگیر دار تھا، فرشتہ نے سکر کو ساغر لکھا ہے، یہ جگہ گے کے پاس والی جگہ ساگر ہے، عصامی نے بغاوت کی سذر جہ ذیل تفصیل لکھی ہے:

گرشاسب نے علم بغاوت بلند کر کے بہت سی فوج اپنے گرد جمع کر لی، محمد تغلق کو خبر ہوئی تو گجرات سے احمد یاز کو اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا، احمد یاز شاہی لشکر لیکر دیوگرہ پہنچا، اور دونوں طرف کی فوجیں صفت آدا ہوئیں، لڑائی شروع ہوئی تو گرشاسب کا ایک امیر خفجہ خوف ہو کر احمد یاز کی فوج سے مل گیا، جس سے شاہی فوج کو بڑی تعزیت پہنچی، اگر شاسب پسا

ہو کر میدان جنگ سے بھاگا اور سکر میں جا کر دم لیا، اور وہاں سے اپنے اہل و عیال کو لیکر کنپڈ (کرناٹک) کے راجا کے یہاں پناہ گزیں ہوا، اسی اثنا میں محمد تغلق خود دولت آباد پہنچا، اور گرشاپ کے قحب میں احمدیاز کو کنپڈ بھیجا کنپڈ میں احمدیاز کو دوبار شست ہوئی، لیکن جب مزید شاہی لشکر پہنچا تو گرشاپ مغلوب ہوا، مندرگ میں جا کر پناہ لی، شاہی لشکر نے مندرگ کو بھی فتح کر لیا، اور کنپڈ کا راجہ گرفتار ہوا، گرشاپ نے مندرگ سے فرار ہو کر دہود مندر کے راجہ بلال دیو کے دامن میں پناہ لی، مگر بلال دیو شاہی لشکر سے کچھ ایسا خوفزدہ ہوا کہ اس نے گرشاپ کو گرفتار کر کے احمدیاز کے سپرد کر دیا، جس نے اسکو محمد تغلق کے پاس حاضریا، محمد تغلق نے اسکی کھال کچھو کر سینہ میں بھر دیا اور دشمنین تشریف رکائی کہ حکومت سیاسی مجرموں کا یہ خسر ہوتا ہے۔

گرشاپ کی بغاوت کی تفصیلات عصامی کے بعد صرف ابن بطوطہ کے یہاں ملتی ہیں، عصامی اور ابن بطوطہ کی عمومی تفصیلات یکساں ہیں، البتہ جزوی تفصیلات میں ابن بطوطہ نے لکھا ہے کہ جب تک کہ راجہ پسا ہونے لگا، تو اس نے ایک چتا تیار کرائی، جس میں عورتیں، امراء، وزراء، جل مرے اور جو راجہ ہتھیار باندھ کر شاہی فوج پر ٹوٹ پڑا، اور لڑتا ہوا مارا گیا، ابن بطوطہ کا یہ بھی بیان ہے کہ کنپڈ کے راجہ کے گیارہ بیٹے گرفتار ہو کر مشرف بہ اسلام ہوئے، اور تغلق کے دربار میں معزز عمدون پر مامور کئے گئے، ان میں سے بعض کے تعلقات ابن بطوطہ سے گہرے تھے، عصامی ان باتوں کا ذکر نہیں کرتا ہے۔ مگر بغاوت کی جو تفصیلات اس نے لکھی ہیں، ان کو فرشتہ نے اپنے الفاظ میں بالاستیقا نقل کیا ہے۔

اس بغاوت کے بعد عصامی نے کندھیانہ کی تم کا ذکر کیا ہے، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس بغاوت کے بعد سب سے پہلا اہم واقعہ یہی ہے، حالانکہ اس کے بعد دارالسلطنت دہلی سے دیگر منتقل ہوا، مگر عصامی اس کا ذکر کندھیانہ کی تسخیر اور بہرام امینیہ کی بغاوت کے بعد کرتا ہے، کندھیانہ کی فتح کا

حال برنی اور کچی نہیں لکھتے ہیں، مگر عصامی کے بیان سے ان کی خاموشی کی تلافی ہو جاتی ہے۔
(موجودہ سن گڑھ) کا حصار ناقابلِ تسخیر سمجھا جاتا تھا، اسلئے محمد تفلک کو بیان آٹھ مہینے گزارنے پر
مگر آخر میں کندھیا نہ کارا چھٹا نکامی یک مغلوب ہوا، یہیں محمد تفلک کو بہرام امیری کی بغاوت کی خبر
ملی، اس نے دولت آباد کی طرف مراجعت کی اور وہاں سے دہلی آیا، اور دہلی سے بہرام امیری
کی سرکوبی کے لئے ملتان روانہ ہوا،

بہرام امیری (یعنی کشلی خاں) کی بغاوت کا حال جس تفصیل سے عصامی نے لکھا ہے وہ کسی اور
تاریخ میں نہیں ہے، مگر اس نے اس بغاوت کے اسباب پر کوئی روشنی نہیں ڈالی، برنی بھی خاموش
ہے، ابن بطوطہ اور کچی دو مختلف وجوہ لکھتے ہیں، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ محمد تفلک نے غیاث الدین
پورہ اور ملک گرشاسپ کی لاشوں کو بھوسہ بھرا کر منتشر کر دیا تو کشلی خاں کو یہ ناگوار گذرا، اور اس
نے دونوں لاشوں کو دفن کر دیا جس سے محمد تفلک بہت ہی ناراض ہوا، اور کشلی خاں کو قتل کرنے کا
ارادہ کیا، کشلی خاں کو معلوم ہوا تو وہ باغی ہو گیا، لیکن یہ بیان صحیح نہیں، کیونکہ غیاث الدین کا قتل
(۷۳۱ھ) گرشاسپ کے قتل (۷۲۷ھ) کے بعد ہوا، تاریخ مبارک شاہی میں یہ سب بتایا گیا
ہے کہ شاہی فرمان کے بموجب علی فطعلی نامی ایک مثل کشلی خاں کے خاندان کو دولت آباد لانے ملتان
گیا، وہاں وہ ان لوگوں سے سختی، درشتی اور بدتمیزی سے پیش آیا، جس کی بنا پر وہ قتل کر دیا گیا،
کشی خان بادشاہ کے قہر و غضب سے ڈرا، اور باغیوں میں داخل ہو گیا، فرشتہ اور بدایونی بھی
یہی سبب لکھتے ہیں، لیکن جو کہ محمد تفلک کشلی خاں کے خاندان کو دولت آباد میں بلوا کر اسکو اپنے قبضہ
میں کرنا چاہا، ہونجے کشلی خاں نے پسند نہ کیا ہو،

اس بغاوت کو فرو کرنے کی جو تفصیلات عصامی نے لکھی ہیں، وہ کسی اور تاریخ میں نہیں،
ابن بطوطہ کا بیان جو کہ شاہی فوج اور کشلی خاں سے مقابلہ ملتان سے دو منزل دور مقام ابوہریرہ

لڑائی کے روز محمد تعلق نے یہ جو شہساری کی کہ چتر کے نیچے اپنی جگہ شیخ رکن الدین متانی کے بھائی شیخ
 عماد الدین کو کھڑا کر دیا، اور خود چار ہزار سپاہی لیکر دوسری طرف چلا گیا، کشلو خاں کے سپاہیوں
 نے شاہی چتر کے پاس پہونچکر عماد الدین کو قتل کر دیا، کشلو خاں کے لشکر نے سمجھا کہ بادشاہ مارا گیا،
 چنانچہ شاہی فوج میں لوٹ شروع ہوئی، کشلو خاں اکیلارہ گیا، محمد تعلق نے موقع پا کر کشلو خاں
 پر حملہ کیا، اور اسکو قتل کر کے اس کا سر کاٹ لیا جو متان کے دروازہ پر لٹکا دیا گیا۔ عصائی کی
 تفصیل بالکل مختلف ہے، اس کا بیان ہے کہ محمد تعلق نے پہلے لاد بہادر اور لالہ کرنگ کو مقدمہ پیش
 بنا کر بھیجا، کشنی خاں کا داماد کشمیران کے مقابلہ کے لئے آیا، اور بمقام بوہٹی دونوں میں جنگ ہوئی،
 مگر کشمیر کو شکست کھا کر بھاگنا پڑا، اس کے بعد کشنی خاں خود فوج لیکر بڑھا، اور میدان کا رنارہ گرم
 ہو تو شاہی فوج کی طرف لکھنؤ کی بادشاہ ناصر الدین، اسماعیل، شیخ ابوالفتح اور ہوننگ بڑی جانباز
 کے ساتھ لڑے، اور دوسری طرف کشنی خاں، اس کے بھائی شمس الدین اور داماد کشمیر نے برادمان
 کی، مگر کشنی خاں کی فوج سپاہ ہو کر بھاگی، کشنی خاں لڑتا ہوا مارا، اور شاہی فوج کے
 سپاہیوں نے اس کا سر کاٹ کر بادشاہ کی خدمت میں پیش کیا، جو عبرت کے لئے نیزہ پر لٹکا ڈ
 گیا، عصائی نے جنگ کی تفصیل بہت ہی پر جوش طریقہ پر لکھی ہے،

اس کے بعد غیاث الدین پورہ کے قتل کا ذکر ہے، غیاث الدین تعلق کے عہد میں بیان کیا
 جا چکا ہے کہ غیاث الدین پورہ سارنگانوں سے مقید ہو کر دہلی لایا گیا، مگر جب محمد تعلق تخت نشین
 ہوا تو اس نے غیاث الدین پورہ کو اپنی مملکت میں واپس بھیج دیا، وہاں پہونچکر اس نے بھرتیاؤ
 کی، تا مگر خاں انخراط بہرام خاں نے اس کے خلاف لشکر کشی کی، اور وہ زندہ گرفتار کیا گیا،
 تا مگر خاں نے اسکی کھال کھو کر بادشاہ کے پاس بھیج دی، عصائی نے بناوت کا سبب نہیں لکھا
 ہے، البتہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ جب تعلق غیاث الدین کو اسکی مملکت میں واپس کر رہا تھا، تو

اس سواد و عہد لئے، کہ وہ بہرام خاں کے ساتھ مل کر حکومت کر چکا، اور سکھ اور خطہ میں دونوں کے نام ہوں گے، اور اپنے بیٹے محمد عرف پر باد کو بطور ضمانت شاہی دہا میں بھیج دے گا، مگر غیاث الدین نے دوسری شرط کو پورا کرنے میں پہلو تھی کی، اسی جسم میں اس پر شکوکشی کی گئی، اس واقعہ کے بعد محمد غفری کے مظالم کا حال شروع ہوتا ہے جس میں سب پہلے دارالسلطنت کے منتقل ہونے کا ذکر ہے، حالانکہ واقعات کی ترتیب کے لحاظ سے اس کا ذکر پہلے آنا چاہیے تھا، کتاب کے شروع میں عصامی نے تاریخ لکھنے پر توجہ کی تھی، لیکن پھر اس کا کوئی التزام نہیں رکھا چنانچہ محمد کے عہد کے واقعات میں اُس نے کوئی تاریخ نہیں لکھی ہے، اسلئے وہ واقعات کی ترتیب کو قائم نہیں کر سکے،

دارالسلطنت کی تبدیلی کا سبب عصامی نے یہ لکھا ہے کہ سلطان دہلی کے باشندوں سے بدگمان تھا، اس لیے ان کو دیوگیر چلے جانے کا حکم دیا،

چوں شہ بدگمان بود بر خلق شہر	نہفتہ بسے داشت در نوش نہر
ہم آخر چو از پوست بیرون فاد	چو ضحاک سرور سیاست نہاد
ز بیداد بسیار کشت آدمی	چو کم دید دروے ز کشتن کمی
نہانے کیے راسے ز دبا صواب	کہ در یک مہ آن شہر گرد خراب
بگوئید در ہر طرف آشکار	کہ ہر کو بود مخلص شہسپار
سبک خیمہ زیب شہر بیرون زند	سوے ملک و مہتہ عزیت کنتد
چو سر بر خطا حکم خسر و نہد،	شہ روزگارش بسے زرد و ہر
وگر سر بتابد ز فرمان شاہ	سرش خاک گرد و بر ایوان شاہ
منزاد آہن بگرد و سرشش	سرش خاک و بر باد گرد و دزدش

گفتا بشر آتش در زند
ہم خلق از شہر بیرون کنند
ہم خلق گریاں پے خانہ خویش
رہا کردہ مالوٹ اوٹان خویش

بدگانی کا سبب عصائی نے ظاہر نہیں کیا ہے، ابن بطوطہ کا بیان ہو کہ لوگ خطوط میں بادشاہ کو گالیاں لکھ بھیجتے تھے، اس لئے اُس نے بطور سزا دہلی کو اجاڑ دینے کا تہیہ کیا، مگر ظاہر ہے کہ عصائی اور ابن بطوطہ کے بیما تثنیٰ بخش نہیں، برنی کا بیان ہو کہ محمد تغلق نے دیوگیر کو اس لئے دارالسلطنت بنانا چاہا کہ یہ مرکز میں واقع تھا، اور اسکی مسافت دہلی، گجرات، لکھنوتی، تنکا نو، سنار گا نو، تنگ، معبر، دھور سمندر اور کنپڑ سے برابر تھی، یہی اصل سبب تھا، اور اسی کو بدالونی اور فرشتہ نے قابل قبول قرار دیا ہو، گو موخر الذکر نے ہندوستان کے پای تخت کو ایران تو ان جیسے قومی دشمنوں سے اتنا دور رکھنا نہ تھا اور دانشمندی کے خلاف سمجھا ہے، مگر جزائیانی حقیقت سے اس کا انتخاب برائے تھا، دہلی ہمیشہ دشمنوں کے زوئیں رہی، اور محض اس کی تسخیر سے ہندوستان کی مملکت حملہ آوروں کے قبضہ میں چلی جاتی تھی مگر دیوگیر کے پہاڑی راستوں کو طے کرنا دشمنوں کیلئے مشکل تھا، اسلئے تغلق نے وہاں منتقل ہو کر اپنے کو بیرونی حملوں سے مامون اور مصون کر لینا چاہا اس کے علاوہ دہلی میں بھی کمزوری ہند کو اپنے قبضہ میں رکھنا آسان نہ تھا، علاؤ الدین کی بے پنا فوجیں بھی جنوبی ہند کے راجاؤں اور حکمرانوں پر استیلا نہ پاسکی تھیں، محمد تغلق نے قریب ہو کر ان کو مغلوب کرنا چاہا،

برنی رقمطراز ہے کہ محمد تغلق کو دارالسلطنت کی تبدیلی کا خیال جیسے ہی آیا، اس نے حکم دیا کہ دہلی جو در شک، معرہ و بغداد ہو رہی تھی، ویران کر دی جائے، اس کی سرائے مسمار اور ارد گرد کے گاؤں غیر آباد کر دیئے جائیں، اور بوڑھے، بچے، غلام اور نوذبان دیوگیر روانہ ہو جائیں، حکم بجالایا گیا، مگر راستہ کی دوری اور مشقت سے بے شمار جانیں تلف ہو گئیں، اور جو لوگ پہنچے

وہ غریب الوطنی میں گھٹ گھٹ کر مر گئے، عصائی نے بھی اس سفر کی صعوبتوں کی بہت ہی بھیانک تصویر کھینچی ہے،

چہ پرو چہ کودک چہ مرد و چہ زن	رہا کہ دہریک دیا ر و دمن
بے نازنیں داد جاں باگداز	چو جاج ماندہ براہِ جہاز
بے طفل بے شیر گشتہ ہلاک	بے سر پئے آبِ خفتہ بناک
در آں رہہ بیدیم کہ ہر دہرے	بہر غول گاہے نہادہ سرے
ہمہ ناز کانے کہ ہرگز نجواب	نہ خور وہ غم از گرمی آفتاب
یکے جامہ کنہہ پیچیدہ پائی	ہمیں کرد سجدہ بگامی دو جاسی
یکے پار ہر نہ رہے ہی نوشت	ہمہ دشت از ایشان صنم غارت
بروے کہ جز داغ صندل نبود	شد از کوشش گرد زرد و دہود
نہ پختہ کہ جز در گلستاں نہ رفت	بہامون برفت و بیاباں رفت
بے ابد اندراں پانشت	بے خار گردوں دلاں پانکت
ازاں قافلہ باغذاب شدید	سوے دولت آباد عشرے رسید
شدہ از ظلم بے زاد و بے راحلہ	ہمہ خلق را کرد بس قافلہ
پیایے رواں کردہ ہر شش ز شمر	نہ از عدل و احسان کہ از ختم و قمر
چنین شہر معور کردہ خراب	چہ گوید با واد فردا جواب
دران شہر چوں کس نماز ذکر کرام	بہ بستند دروازہ ہار تمام

یہ تصویر ابن بطوطہ کے بیان سے اور بھی ہولناک ہو جاتی ہے جب وہ لکھتا ہے کہ دہلی کے تمام باشندے چلے گئے تو ایک روز گلی میں دو آدمی دکھائی دیے، ایک اندھا تھا، دوسرا لالہ، وہ دونوں

بادشاہ کے سامنے لائے گئے، لوہے کو اُس نے بے یقین سے اڑا دیا، اور اندھے کے لئے حکم دیا کہ اسکو دہلی سے دولت آباد تک جو چالیس دن کا راستہ ہو گھسیٹ کر لیجائیں، چنانچہ ایسا ہی کیا گیا مگر دولت آباد اس کا صرف ایک پاؤں پہنچا،

مگر تاریخ مبارک شاہی کے مصنف یحییٰ سرہندی کا بیان عصامی زبونی اور ابن بطوطہ سے مختلف ہے، وہ لکھتا ہے کہ ۲۷۰ میل محمد تھلق نے دیوگیر منتقل ہو جانے کا ارادہ کیا، تو راستہ میں سرائیں، خانقاہیں اور منزلیں بنوائیں، کھانا، شریت اور پان کا انتظام حکومت کی طرف سے کیا تاکہ گزرنے والے مسافروں کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو، سڑک کے دونوں جانب سایہ دار درخت نصب کرائے کہ ان کی ٹھنڈی چھانوں میں مسافر آرام سے سفر کر سکیں، اس کے بعد اپنی والدہ محترمہ جہان، امراء، ملوک، مشاہیر، نوکر چاکر، ہاتھی گھوڑے اور خزانے کو دیوگیر لے گئے، علماء و اکابر کو بلا کر وہاں آباد کیا، اور لوگوں کو مکانات بنانے کے لئے اخراجات کے علاوہ انعام و اکرام عطا کیے جب راستہ میں اتنی سہولتوں اور آسائشوں کا انتظام تھا، تو پھر برنی ابن بطوطہ اور عصامی نے معلوم نہیں کیوں اسے کی تکلیف اور مصیبت کا اس قدر مبالغہ آمیز ذکر کیا ہے؟ یحییٰ سرہندی نے راستہ اور سفر کی صحبتوں کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے، جب دہلی خالی ہوئی، تو لکھتا ہے کہ

”شہر دہلی چٹاں خالی شد کہ چند روز دروازا بستہ ماندہ بود، و سنگ و گریہ درون

شہر بانگ نمی کردند“

مگر پھر فوراً ہی لکھتا ہے کہ

”مردم عوام و ادبائش کہ در شہر ماندہ بودند جلد اسباب شرمایاں از خانہ بیرون

می آوردند و تلف می کردند“

و دون عبارت کو ساتھ پڑھنے سے یہ کیونکر یقین کیا جاسکتا ہو کہ دہلی بالکل خالی اور ویران ہو گئی، گو عصائی نے بھی لکھا ہو کہ دہلی خالی ہو جانے کے بعد اس میں صرف اور ہار کرتے تھے، ممکن ہے کہ یہ طرز بیان دہلی کی خوشحالی کو کم ہو جانے پر ماتم کرنے کی غرض سے اختیار کیا گیا ہو،

دارالسلطنت کا تبدیل ہونا کوئی غیر معمولی واقعہ نہیں ہر زمانہ میں فرمانرواؤں نے اپنی اپنی مصلحتوں کی بنا پر پایہ تخت کی تبدیلی کی ہے، محمد تغلق نے بھی دولت آباد کو مرکزی مقام اور مغلوں کے حملے سے محفوظ اور جزائی حیثیت سے مستحکم سمجھ کر دہلی پر ترجیح دیا اور پایہ تخت کو منتقل کرنے میں تمام ممکن سہولتیں ہمہ تنپائیں، لیکن عام طور سے یہ تبدیلی پسند نہیں کی گئی، اسلئے شامودوں، تورخوں اور سیاحوں نے اس فعل کو مذموم قرار دے کر اس کے ذکر میں ہر قسم کی رنگ آمیزی کی برنی ابن بطوطہ اور عصائی کی تحریروں میں اسی رنگ آمیزی کا نمونہ ہیں، مگر حیب عصبیت کی شدت کم ہوئی تو مورخوں کا انداز تحریر بھی بدل گیا، چنانچہ یحییٰ سرہندی کا مذکورہ بالا بیان اسی کی دلیل ہے، اس سلسلہ میں اُس نے کچھ اور واقعات لکھے ہیں، جو برنی ابن بطوطہ اور عصائی کے بیان مذکورہ نہیں، اس کا بیان ہو کہ دارالسلطنت کی تبدیلی دو دفعہ ۷۲۴ھ اور پھر ۷۳۹ھ میں واقع ہوئی، پہلی بار محمد تغلق امراء و ملوک کو دولت آباد لے گیا، اور دوسری باز چیمہ ساکنان دہلی کو روانہ کیا، برنی نے ایک ہی تبدیلی کا ذکر کیا ہے، جس سے یحییٰ کا بیان بظاہر مشغوک ہو جاتا ہے لیکن برنی نے اس عہد کے بہت سے واقعات حذف کر دیے ہیں، اسلئے ممکن ہو کہ اس نے اختصار کی خاطر ایک تبدیلی کو نظر انداز کر دیا ہو یحییٰ برنی کی طرح محمد تغلق کا ہم عصر مورخ نہیں ہے لیکن اس نے اپنی تاریخ محمد تغلق کے بالکل متصل عہد میں لکھی ہے، اسلئے اس کا بیان مستند نہیں قرار دیا جاسکتا ہے، چنانچہ بدایونی اور فرشتہ نے اسکی تقلید میں دو تبدیلیوں کا حال لکھا ہے، گو مورخ الذکر کی ترتیب کچھ غلط ملط ہو گئی ہے،

یہی نے دو مرتبہ دارالسلطنت کو تبدیل کرنے کے اسباب نہیں لکھے ہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے پہلے سوچا ہو گا کہ دولت آباد اور دہلی دونوں کو صدر مقام رکھا جائے اس لئے پہلی بار خزانہ تو دولت آباد لے گیا لیکن کس دہلی میں رہنے دیا (محمد تعلق کے ۲۷۷ء بشہ ۲۷۹ء کے سکوں میں دہلی ہی کی مہر ہے) یہ قیاس اور بھی مستحکم ہو جاتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ بہرام بیہ کی بغاوت فرو کر کے وہ دہلی ہی واپس آیا اور یہاں اُس نے دو سال تیام کیا، پھر کہ ہے کہ مغلوں کے حملے کے خطروں اور لوگوں کی خواہشوں کا اندازہ لگا کر دولت آباد کو اپنی منشا کے مطابق آباد کرنے کے لئے دہلی کے لوگوں کو بھی وہاں چلے جانے کا حکم دیدیا ہوا عصامی نے ملکی اور سیاسی وجوہ سے قطع نظر کر کے دہلی کی تباہی کے تین اسباب اور لکھے ہیں، (۱) عام طاعون سے سو برس کے بعد دنیا میں ایک بڑا انقلاب ہوتا ہے، دہلی کو قائم ہوئے سو برس ہو چکے تھے، اس لئے یہ تباہ ہوئی، (۲) دہلی کے عام باشندوں کی مذہبی اور اخلاقی حالت بہت پست ہو گئی تھی، اس لئے ان پر یہ عذاب نازل ہوا، عصامی کے اشعار ملاحظہ ہوں تاکہ اس عہد کے لوگوں کی پستی کا بھی نقشہ سامنے آجائے،

زہر کو چہ اہل بدعت نجاست	ہم از شومت شاں سعادت بکاست
رہا کر خلق رسویم قدیم	شدہ ہر کجا بدعتی مستقیم
بہا سے دگر خلق پر داخستند	زدستار تا کفش نو ساختند
گرو ہے ز گز بند باریک پوش	بگندم نہای شدہ جو فروش
بظاہر سراسر تواضع نماے	بیاطن بیابانی خصومت گراے
نشانہ شدہ ہر یکے در فساد	ہم دیدہ سخنان ست اعتقاد
بسے سینہ از چربک شاں بدایغ	دو صد کفر ہر یک بگفتہ بلاغ

بازار و لہا سادہ ولے شب و روز خرچ ماحاصلے
 بجا رکشی پور دستان ہمہ قوی دست بر زیر دستان ہمہ
 گہ لاف ہر یک چور دین تنے گہ کار جملہ چور بیوہ ز نے
 ہمہ مردم آزار و شیطان نواز ہمہ آشنا سوز و بیگانہ ساز
 مصلحا و سبجہ بر انداختہ مراحمی و ساغر عوض ساختہ
 بے کار ہا کردہ اندر نہاں کہ نادر دخت و مندا و ہرزباں
 ہم آخراں قوم بسیار گشت گنہ گاری شاں ز حد برگشت
 ہمہ شہوت آں گروہ نرند بہ بنیاد دہلی خلعا نکلند
 (۳) نظام الدین ادریس چھوڑ کر باہر چلے گئے تھے، اس لئے دہلی بھی ویران ہو گئی،
 نختیں ہماں مرد و فرزانہ فر قدم زد و زد دہلی بیکے و گر،
 وزان پس شد آن شہر کشور خراب در آن ملک شد فتنہ کامیاب
 قدم ناگہ برداشت آں مرد راہ بفرمان ایزد ازان تحت گاہ
 در آن تنگہ کس خوش آئے خورد بجز غصہ جام شرابے خورد
 آزان ملک امن و اماں رخت فساد و خطر جاے ایشان نشست
 عصائی نے محمد تعلق کے سکوں کے طرز عمل پر جو کچھ لکھا ہے، وہ نہ صرف معاصر مورخوں کے
 بیانات سے بالکل مختلف بلکہ عجیب و غریب ہے، عصائی کا بیان ہے کہ محمد تعلق سلطنت میں بنناؤ
 سے عاجز ہوا تو اس نے اپنی رعایا کو مفلس اور قحطی کر دینا چاہا تاکہ وہ سرکش نہ ہو سکیں اس
 مس، لوہے، اور چمڑے کے سکوں کو رائج کر کے اہل و سونا غصب کر لینے کی کوشش کی،
 تنہم ہماں خسرو دوں پرست کہ بر قصد اصحاب دیں برشت

چوبشید از منیان فساد کہ محمود باز ہر سو بلاد ،
 بدل گفت کین خلق آسودہ چال تلف می نگردد ز پشتی مال
 بتا راج شان جیلا ساختم تبدیر شان تعبہ باختم
 ہوزند این طایفہ بر قرار بہشتی اموال در ہر دیار ،
 ہان بہ کہشتی شان ہشکنم تبدیر شان جملہ مفلس کنم
 چو مفلس شود ہر کجا منعمی بگد یہ کشد کار ہر مکر می
 شود ہر یک از لطفہ فاقہ پست کہے مکر کے را نگیرد بہت
 شنیدم چوشہ بادل اس تھہ گفت یکے رائے ناخوش داند نہفت
 دگر روز کز جنبش آفتاب ہمہ گشت پر ز رہان خراب
 بفرمود شاہ مخرب سیر بخازن کہ تو فیض ہر سیم و زر
 سراسر ہمہ آہن و چرم ہم سپارو باہل سزائے درم
 بدان تا ز سر شکما نوزمند ہمہ مر بر آہن و مس کنند

عصائی کے مذکورہ بالا بیان میں رد و لیدگی ہے اور اختراع بھی، معاصرین میں برنی اور
 یحییٰ اور متاخرین میں فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی لوہے اور چڑے کے سکوں کے رائج ہونیکا
 ذکر مطلق نہیں کرتے ہیں، برنی اور یحییٰ کا متفقہ بیان ہے کہ محمد تفلک نے مس کے سکے جاری کئے لیکن
 فرشتہ کا بیان ہے کہ مس کے علاوہ پیل (برنج) کے بھی سکے جاری کئے، اور یہ صحیح ہے کیونکہ
 راج نے انڈین میوزیم کے سکوں کی فرست میں محمد تفلک کے عہد کے پیل کے سکے بھی مذکور ہیں جن کا
 سنہ ۳۳ھ ہو موجودہ دور کے ایک انگریز اہل قلم کا خیال ہے کہ محمد تفلک نے چڑے کے نوٹ کو
 رائج کرنے کی کوشش کی، (انڈین نیٹو کیوری جلد اول صفحہ ۲۸) مگر اس خیال کی تائید فتوح
 السلاطین

کے سوا کسی اور معاصر تاریخ سے نہیں ہوتی، اب یا تو عصائی کے اُس بیان کو صحیح سمجھ کر قبول کر لیا جائے یا مزید معاصرانہ تفصیلات کی غیر موجودگی میں اسکو نظر انداز کر دیا جائے، مگر عصائی نے جدید سکون کے رائج کرنے کے جو اسباب لکھے ہیں، بالکل قابل قبول نہیں کیونکہ مؤرخوں کا متفقہ بیان ہے کہ جب یہ تجربہ نامکام رہا تو تھتلق نے اپنی رعایا کو شاہی خزانہ سے ان سکون کے بدلے سونے اور چاندی کے سکے دیئے تو پھر رعایا کو منط بنانے کی روایت کیونکہ قبول کجا سکتی ہو، بات یہ تھی کہ سونے کی گرائی اور چاندی کی کمی کے سبب ذہین اور طباع سلطان تھتلق نے چودھویں صدی عیسوی میں سکون کی اشاعت اور شرح تبادلہ کی آسانی کی خاطر وہی طرز عمل اختیار کرنا چاہا جو اٹھارہویں صدی کی متمدن حکومتوں نے کیا لیکن فضا ساز کار نہیں ہوئی اسلئے اباب عقل و دانش بھی اسکی نوعیت حقیقت کے سمجھنے سے قاصر رہے اور جب سمجھ نہ سکے تو اسکے اسباب پر مختلف قسم کی قیاس آرائیاں کہیں عصائی کا بیان اوپر گزر چکا ہو، برنی نے لکھا ہے کہ تھتلق ربع سکون کو تسخیر کرنا چاہتا تھا، اسلئے اپنی بے شمار فوج کو خواہ دینے کیلئے بس کے سکے جاری کر دیئے، لیکن کا بیان ہے کہ انعام و اکرام سے شاہی خزانہ خالی ہو گیا تھا، اسلئے تھتلق نے بس کے سکے جاری کر کے خزانہ کو پر کرنا چاہا، مگر بعد کے مورخوں نے جب اسکو سمجھنے کی کوشش کی، تو انکو فیصل اس قدر مذموم نظر نہیں آیا، جتنا معاصر مورخوں کی نظروں میں تھا، فرشتہ قطراً ہے کہ تھتلق نے سوچا کہ جس طرح چین میں کانڈی سکھ چاؤ رائج ہوئی اسی طرح ہندوستان میں تانبے اوپیل کے سکے رائج کئے جائیں، موجودہ دور کے ارباب بصیرت بھی اس طرز عمل کو برا نہیں سمجھتے ہیں بلکہ بعض انگریز مورخوں نے تو تھتلق کو ڈھاتوں اور سکون کے علم کا امام کہا ہے، اور یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس زمانہ میں چاندی کی عالمگیر قلت اور کمی تھی، اسلئے بس کے سکون کا جاری کرنا تدبیر بصیرت کی دلیل تھی، مگر جن ذرائع اور تدابیر اس نے سکون کو چیلنا چاہا وہ مؤثر نہ تھے اسلئے اسکی ساری نال اندیشی بے مدعا ہو کر رہ گئی۔

دیکھو: *The Chronicles of Pathan Kingdome by E. Thomas* اور

Growth of English industry and commerce by Cunningham

حفظ امان اللہ بناری

اور انکی

مسجد خاتقاہ اور مزار کے کتبے

از سید سلیمان ندوی

ہندوستان کی خاک سے جو مشہور علما اٹھے، ان میں ایک نام حافظ امان اللہ بناری کا ہے، انکی عظیم الشان شخصیت کے اندازہ کے لئے یہ واقعہ کافی ہے کہ علماے فرنگی محل کے مورث اعلیٰ اور درس نظامی کے بانی ملا نظام الدین فرنگی محل ان کے شاگردوں میں تھے۔

آزاد بلگرامی نے حافظ صاحب کا مختصر حال تاثر اکرام اور سبحة المرجان میں لکھا ہے، اس زیادہ اور کچھ نہیں معلوم، اور جو کچھ لکھا ہے، وہ یہ ہے،

حافظ صاحب کے والد کا نام نور اللہ اور دادا کا نام حسین تھا، بنارس وطن تھا، ہندوستان کے نامور علما میں تھے، معقول و منقول دونوں میں کامل دست رس تھی، اصول فقہ میں خاص طور پر انکو کمال حاصل تھا، اس فن میں مفسر نام ایک تن تین اور پھر حکم الاصول کے نام سے اسکی شرح لکھی، تفسیر اصول، فلسفہ اور کلام کی کتابوں میں سے تفسیر صفیاء، عضدی، تلویح، حاشیہ قدیمہ شرح موافقت، شرح حکم العین، اور شرح عقائد ملا جلال دوانی وغیرہ پر حاشیہ لکھے، اور دیوان عبدالرشید جونپوری المتوفی ۱۲۸۷ھ کے رسالہ رشیدیہ پر جو فن مناظرہ کا مشہور رسالہ ہے، تنقیدی حاشیہ لکھا، علامہ محمود جونپوری نے حدود دہر کے مسئلہ میں میر باقر استرآبادی کے خلاف جو رسالہ لکھا تھا، ایک سال

میں ان دونوں محققوں کے درمیان محاکمہ لکھا،

سلم و سلم کے مصنف ملا محبت اللہ بھاری اور حافظ صاحب دونوں ہم عصر تھے، اور اتفاق سے کھنویں جمع ہو گئے تھے، ملا صاحب سلطان عالمگیر کے زمانہ میں وہاں کے قاضی اور حافظ صاحب صدر امور مذہبی تھے، ان دونوں میں باہم علمی بحثیں اور دوستانہ مناظرے ہوتے رہتے تھے،

اس زمانہ میں سید پور غازی پور کے خاندان کا ایک پیر روشن ضمیر الہ آباد کے ایک دائرہ کا قلم تھ، یعنی شیخ محمد یحییٰ المعروف بہ شاہ خوب اللہ الہ آبادی تخلص بڑا، حافظ صاحب نے ان کے دست مبارک پر نقشبندیہ طریقہ میں بیعت کی، شاہ صاحب کو اپنے اس مرید پر ناز تھا، فرماتے تھے کہ تقوت اور علم کا یہ اجتماع میر سید شریف جرجانی اور خواجہ علاء الدین عطار کے بعد بھی ہوا ہے، حافظ صاحب نے ۱۱۳۳ھ میں بنارس میں وفات پائی اور وہیں دفن ہوئے،

(ماثر الکرام جلد دوم ص ۲۱۲ وصحۃ المرجان ص ۷)

آٹھ نومبر ۱۸۷۰ء کو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس بنارس کے موقع پر بنارس جانے کا اتفاق ہوا اس تقریب کو غنیمت جان کر شہر کے مقبروں اور گورہاے غریباں کی بھی زیارت کی، اسی سلسلہ میں حافظ امان اللہ صاحب مرحوم کے مدرسہ و خانقاہ کا بھی پتہ لگا، اور اسکی زیارت کی، اور پھر ان کے بزرگون کے مقبرہ تک بھی گیا، اور زمانہ کے دست برد سے جو نقوش باقی رہ گئے تھے، ان کو پڑھنے کی توفیق ملی،

حافظ صاحب کی خانقاہ میں جا کر حافظ صاحب کے سلسلہ اولاد کے بعض افراد سے ملاقات ہوئی، جن سے معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کی جسمانی یادگاروں کا سلسلہ اب تک باقی ہے، اودہ کی نوابی کے زمانہ میں جن شرفاء نے شیعیت قبول کر لی، ان میں ایک یہ خاندان بھی ہے، خاندان کے بعض افراد گو اُس وقت سرکار انگریزی میں اچھے عہدوں پر مرفوز تھے، مگر علم و عمل کی برکت

سے تقریباً محرومی ہو

ایک مختصر سی مسجد و خانقاہ دیکھی جس کے ساہبان کی دیوار پر ایک کتبہ لگا ہوا اس کتبہ سے یہ معلوم ہوا کہ حافظ صاحب کے والد مولانا نور اللہ عالم شریعت اور عارف طریقت دونوں تھے، شاہ عالمگیر کے زمانہ میں وہ بنارس کے مفتی تھے، اور جہاں یہ مسجد و خانقاہ بنی تھی، وہاں پہلے کوئی تاجانہ تھا، جسکی جگہ پر یہ نئی تعمیر ہوئی، مسجد کا کتبہ یہ ہے:-

فول و جمعہ شطر المسجد الحرام سنۃ

خانقاہ کی دیوار پر کتبہ یہ ہے،

ذکرِ شاہ سلطان شریعت	دلیلِ زہد، برہان طریقت
شہابِ آسمانِ سرفرازی	محمد شاہ عالمگیر غازی
سراِ صامِ دہت خانہ شکستہ	ظہورِ مسجد و سخاہ گشتہ
باستصوابِ نور اللہ مفتی	غلامِ درگاہِ پیرانِ جشتی،
بنائے خانقاہ ہے بہت پیدا	زُودِ دولت خانہ تارِ بخش ہویدا

۱۰۹۶ھ

اللہ محمد ابو بکر عمر عثمان علی،

اس سے معلوم ہوا کہ مسجد کی بنیاد ۱۰۹۶ھ میں پڑی، اور خانقاہ کی تعمیر ۱۰۹۶ھ میں ہوئی،

شمر سے باہر ایک گنبد کے اندر ان بزرگوں کا مزار ہے، اس میں تین قبریں ہیں، ایک مفتی

نور اللہ صاحب کی اور دو ان کے دو بیٹوں حافظ امان اللہ اور حافظ دوست محمد کی، گنبد کے اوپر

ذیل اشعار ثبت ہیں جن میں بعض حروف ایسے مٹ گئے کہ مجھ سے پڑھے نہیں گئے،

چشمِ بکشا ور و بروضہ دوست	ہر چہ بینی بدان کہ منظرِ دوست
در حقیقت دل است روضہ دوست	ہر کہ ہانش گرفت دوستِ دوست

روضہ چشم کن صفا اے دوست اوست در ہر مقام و خلق از دست
صاف کن روضہ دل خود دوست صوفی روضہ دل خود دوست

دیگر

نماند کسے دائم اندر جہان ندارد بقا گنبد آسمان
بغلطنہ زیر زمین ہوشان بجاک اندر آئند کینخسروان
گداوشہ و قانع و تاجران گزشتند چوں برق دیکہا
بسبا و شاہے سکندر نشان نشانش نماند درین کاروان
درین دہر ہر کس کہ آمد و ان بدتیا کجا یافت آدم جان
چہ شد آسمان ہوا چہ این گفتن
نہ آن شہ سواران لشکر کشان نہ آتا تر کش نہ تیر و کمان
کجا خاک و کو باد و آب ہوا کجا آتش و گرمی ریگ و ان
نہ افلاک پائیدہ و پاسبان نہ دوی زمین چمنان جا و ان
..... کند شان مگر است کل یوم شان
بنا کرد حافظ درین بوستان ز بہر خدا مرقدہ بوستان
مورخ بادا غیب اللسان نکویا فتنہ روضہ طالبان

۱۱۱۴ھ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ صاحب شاعر بھی تھے، اور حافظ تخلص کرتے تھے، ۱۱۱۴ھ

میں یہ مقام حافظ صاحب کا باغ تھا، جہاں یہ روضہ تعمیر کیا تھا،

بہر حال ان کتبوں سے یہ پتہ چلا کہ حافظ صاحب کے والد بنارس میں شاہ عالمگیر کی طرف سے مفتی تھے، ۱۱۳۷ھ میں ادھنوں نے اپنی مسجد اور ۹۷۹ھ میں خانقاہ بنائی، اور ۱۱۳۷ھ میں حافظ صاحب نے یہ روضہ تعمیر کیا، جس کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ میں ان کے والد ماجد کا انتقال ہو چکا تھا، اور ۱۳۳۷ھ میں خود حافظ صاحب نے وفات فرمائی، اس لئے ۱۳۳۷ھ سے لے کر ۱۳۳۷ھ تک یعنی کم از کم چھپن برس تک ان باپ بیٹوں کے فضل و کمال کے انوار دنیا میں چمکتے رہے،

مقالاتِ ملیِ حصہ ہم

یہ مولانا شبلی کے ان مقالات کا مجموعہ ہے، جو اکابر اسلام کے سوانح و حالات سے متعلق ہیں، اس میں علامہ ابن تیمیہ، ابن رشد، اور زبیب النساء کی سوانح عمری وغیرہ جیسے اہم اور مفید مضامین ہیں، ضخامت ۴۰۰ صفحے، قیمت :- ۷۰ روپے

تاریخِ اخلاقِ اسلام

اس میں اسلامی تاریخ کی پوری تاریخ، قرآن پاک اور احادیث کے اخلاقی تعلیمات، پھر اسلام کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف جہتوں سے نقد و تبصرہ ہے، مصنفہ مولانا عبد السلام ندوی ضخامت ۲۰۰ صفحے، قیمت :- ۷۰ روپے

منیجر دارالمنظفین

تلاشِ تبصیر و تحقیق

سگند فرائڈ

ہو گیا۔
گذشتہ ستمبر میں آسٹریا کے مشہور محلِ نفسی سگند فرائڈ کا پچاسی سال کی عمر میں لندن میں انتقال
نفسیات میں اس کا موضوع جنسی جبت تھا، پچاس برس تک وہ اس پر غور و فکر کرتا رہا، شروع
میں اس نے پانچ سال تک وائٹن میں عصی المزاجی پر تحقیقات کی ۱۹۰۹ء میں جب اس نے اپنے
کچھروں میں یہ دعویٰ کیا کہ عصی المزاج اشخاص کے مرض کا سبب ان کی جنسی جبت میں پایا جاتا ہے
تو عام طور سے اسے مضحکہ انگیز سمجھا گیا، لیکن عصی المزاجی کے مریض رفتہ رفتہ سگند فرائڈ کی طرف رجوع
کر ڈگوان میں بعض ایسے تھے، جو جانوروں سے غیر معمولی طور سے خوفزدہ رہتے تھے، یا گھنگھریں بھگاتے
تھے، یا ٹھوڑی تھوڑی دیر کے بعد اپنی ہاتھوں کو پانی سے دھوتے رہتے تھے، یا سر کے دریا کسی او
بیماری میں مدتوں سے مبتلا تھے، یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مفلوج تھے، ان میں سے اکثر جنون
کی حد تک پہنچ چکے تھے، فرائڈ ان تمام امراض کا علاج نفسیاتی طریقہ سے کرنا چاہتا تھا، مگر
اس سے اس کو اب تک واقفیت نہیں ہوئی تھی،

اس قسم کے امراض کا علاج عموماً مصنوعی، انیند کے ذریعہ سے کیا جاتا تھا، ایک دن فرائڈ کے
ایک دوست ڈاکٹر جوزف بروار نے اس سے اپنی ایک مریض کا واقعہ بیان کیا مریض کی عمر اکیس سال
تھی، اس کا باپ ایک ہلکے مرض میں مبتلا تھا وہ اسکی تیمارداری کرتی تھی، کہ ایک دن اس کے دماغ

ہاتھ اور دونوں پیروں پر فاج کر گیا، ڈاکٹر مذکور نے مصنوعی نیند کی حالت میں مریضہ سے مختلف سوالات کئے، اس سے مرض کے تمام علامات ظاہر ہوتے گئے، بیمار داری کے زمانہ میں لڑکی نے اپنی بہت سی خواہشوں کو غیر سنجیدہ، غیر اخلاقی، اور خود غرضانہ سمجھ کر دبا رکھا تھا، ان میں سے ہر خواہش کا سبب ثابت ہوئی، مثلاً ایک شام کو وہ اپنے باپ کے پاس بیٹھی تھی، کہ پڑوس کے مکان سے ناپح کے باجہ کی آواز سنی، اُس کے دل میں ناپح میں شریک ہونے کی خواہش پیدا ہوئی، لیکن اُس نے اس خواہش کو دبا دیا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جب وہ ناپح کے باجہ کی آواز سنتی، تو زور سے کھانسنے لگتی، اس واقعہ کا حیرت انگیز حصہ یہ ہے، کہ جب مریضہ کو اپنے مرض کے اسباب اور اسکی نوعیت سے واقفیت ہوئی، تو اس کے سارے امراض جاتے رہے،

فراڈ کو اس واقعہ سے بڑی دلچسپی ہوئی، اور وہ اپنے ڈاکٹر دوست کے ساتھ کام کرنے لگا، وہ بھی عصبی المزاج اشخاص سے مصنوعی نیند میں مختلف قسم کے سوالات کر کے نفسیاتی نتائج پر پہنچنے کی کوشش کرتا تھا، اور اس نے دبے ہوئے جذبات اور خواہشوں کے ازالہ کی صورتوں پر غور و تحقیقات شروع کی،

اس کی تحقیقات پر اعتراضات ہونے لگے، اس وقت ڈاکٹر مذکور نے فراڈ کے ساتھ کام کرنا چھوڑ دیا، مگر فراڈ برابر اپنے مریض کے بھولے ہوئے خیالات اور دبے ہوئے جذبات کو معلوم کرنے کے طریقوں پر غور کرتا رہا، ایک دن اس کے ایک مریض نے اپنی مصنوعی نیند کے سوال و جواب کو لفظ بلفظ دہرایا، اس سے فراڈ کی تحقیقات کی نوعیت بالکل بدل گئی، اُس نے مصنوعی نیند کے طریقہ کو چھوڑ کر مریضوں سے براہ راست گفتگو کرنا زیادہ بہتر اور مفید سمجھا، وہ مریض کو اپنے دفتر میں لٹا دیتا، اور اس کے تمام افکار و خیالات کو معلوم کرنے کی کوشش کرتا، مریض شروع میں چھوٹی چھوٹی باتوں کا ذکر کرتا، پھر رفتہ رفتہ وہ اپنی گزشتہ زندگی کے بھولے ہوئے واقعات کو دہرائے

فرائڈ اپنے نکتہ رس ذہن اور نفسیاتی تجزیہ کے ذریعہ واقعات کو ترتیب دے کر مرض کی نوعیت کو سمجھتا ہے۔

عصبی المزاج اشخاص کی ایک بڑی تعداد کو دیکھنے کے بعد فرائڈ اس نتیجہ پر پہنچا ہے، کہ ان کے مرض کا واحد سبب ان کی جنسی پراگندگی ہے، جو محض ناخوشگوار ازدواجی زندگی اور ناکامیاب محبت ہی کی وجہ سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ بچپن کے اور بہتر سے واقعات بھی اس کا سبب ہوتے ہیں چنانچہ فرائڈ نے اپنے نظریہ کی تشریح کے لئے دو اصطلاحیں وضع کی ہیں، (Oedipus Complex) اور (Libido) لاطینی لفظ ہے جس کے معنی جنسی خواہش کے ہیں، Oedipus یونانی قصوں میں تھیس کا بیٹا بتایا جاتا ہے، اس نے اپنے باپ کو قتل کر کے ماں سے شادی کر لی تھی،

فرائڈ کا نظریہ یہ ہے کہ انسان کی سب سے زبردست قوت اس کی جبت جنسی ہے، لڑکپن میں اس کا اظہار انگوٹھا چوسنے، کھانے اور جسم سے فضلہ کے اخراج کے ذریعہ سے ہوتا ہے، آگے چل کر یہ جبت یا تو شادی کے ذریعہ ایک دوسری ذات میں منتقل ہو جاتی ہے، یا غلط راستہ پر پڑ کر ناروا صورت اختیار کر لیتی ہے، بالطف اور بلند ہو کر نکوینی قوتوں کا باعث ہوتی ہے فرائڈ کا خیال ہے کہ کسی ملک کا آرٹ، علم اور موسیقی وغیرہ اسی وقت ترقی کر سکتے ہیں جب اسکے افراد کی جنسی جبت کی پست سطح کو بلند کر دیا جائے،

اسی جبت کی بنا پر بعض اوقات لڑکے اپنی ماں سے غیر معمولی محبت اور باپ سے نفرت کرتے ہیں، جس کو فرائڈ ڈپس گرہ (Oedipus Complex) کہتا ہے، کبھی باپ کے ساتھ محبت بھی برقرار رہتی ہے، لیکن اندرونی طور پر بچوں کے دلوں میں باپ سے رشتہ محسوس ہوتا ہے، اسی جبت کے ماتحت لڑکیاں باپ سے زیادہ اور ماں سے کم محبت کرتی ہیں بچپن

کے یہ ذہنی رجحانات بلوغ میں دوسری طرف منتقل ہو جاتے ہیں، مگر جو کمزور طبائع ان پر غالب نہیں ہوتے، وہ جنسی خواہشوں کی بے راہ روی سے عصبی المزاجی کے شکار ہو جاتے ہیں،

جنگِ عظیم سے پہلے وائس جہان ہر قسم کی آزادی حاصل تھی، فرائڈ کے نظریوں کا مذاق اڑایا گیا، اطباء نے اس کے خلاف احتجاج کیا کہ اس نے جنسی جبلت کو غیر معمولی اہم بنا کر بچپن کی معصومیت کے خوشگوار تخیلات کو درہم برہم کر دیا ہے، اور اولاد و والدین کی پرکیت محبت و شفقت کی خواہ خواہ عیب جوئی کی ہے، لیکن جنگ کے بعد فرائڈ کے نظریہ سے عام بچی پیدا ہو گئی، اسکی اصطلاحات کا حوالہ کثرت سے آنے لگا، بعض حلقوں میں فرائڈ کا نظریہ تعیش پسندی کا اجازت نامہ سمجھا گیا، مگر فرائڈ کا نظریہ ہرگز اس کا حامی نہیں، وہ تمدنی زندگی کے لئے تہذیبِ نفس کو بہت ضروری سمجھتا ہے، اور جنسی خواہشات کے نامنا سب ضبط اور اس کی بے جا آزادی میں ایک درمیانی راستہ نکالنا چاہتا ہے،

فرائڈ کے نظریہ کی حامی اور مخالف دونوں جماعتیں پیدا ہو گئی ہیں، عامیوں کی تعداد ممالکِ متحدہ امریکہ میں زیادہ ہے، مگر اس میں بھی کچھ لوگ ایسے ہیں، جنکو فرائڈ کے نظریہ سے پورا پورا اتفاق نہیں، وہ جنسی جبلت اور آڈیسیس گرہ کو اتنی اہمیت نہیں دینا چاہتے ہیں، بلکہ ان کا خیال ہے، کہ جنسی خواہشوں سے زیادہ، سوسائٹی اور معاشرتِ شخصیت کو مجروح کرتی ہیں، چنانچہ زیورچ کے مشہور ماہرِ نفسیات کارل جنگ نے فرائڈ کے نظریہ سے منحرف ہو کر نیم مذہبی طریقہ علاج کی تلقین کی، الفرڈ ایڈلر نے فرائڈ کے نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے دعویٰ کیا کہ انسانی طبائع کا سرخسہ جنسی خواہش نہیں، بلکہ جذبہ برتری ہے، عام طور سے جہانی کمزوری یا بزرگوں کی سختی اور دباؤ سے ان میں کمتری کا احساس پیدا ہو جاتا ہے، مگر اسی احساسِ کمتری کے ذریعہ کمزوری کو قوت اور کمی کو زیادتی میں تبدیل کیا جاسکتا ہے، مثلاً ڈیو سٹینیز مگلا اور بیٹھوون ہلر

تھا، ان دونوں میں کمتری کا احساس پیدا ہوا، اور انھوں نے اُسے دور کرنے کی اتنی کوشش کی کہ ڈیوٹی تھیز کی خطابت آج تک مشہور ہے، اور ڈیوٹیوں کا موسیقی کا کارنامہ اب تک فخر سے بیان کیا جاتا ہے،

گذشتہ سال جب نازیوں نے وائٹا پر قبضہ کیا تو فراید کی ساری ملکیت ضبط کر لی گئی، اس زمانہ میں اسکے جڑے میں سرطان ہو گیا تھا، وہ آخری عمر میں اپنے وطن کو چھوڑنا نہ چاہتا تھا، لیکن مجبوراً اُسے چھوڑ کر لندن میں پناہ لینی پڑی، یہاں اس نے بڑی پرسکون زندگی بسر کی، صرف خط و طے کے جواب دیتا تھا، اور کبھی کبھی پرانے مریضوں کو کچھ ہدایت دے دیا کرتا تھا، لیکن اس کی زندگی کے دن پورے ہو چکے تھے، چنانچہ گزشتہ ستمبر میں وہ اس دنیا سے چل بسا، گزشتہ سولہ سال سوا کی صحت اچھی نہ تھی، اس مدت میں اسکے پندرہ آپریشن ہوئے، مگر اپنی تکلیف کے متعلق کبھی ایک لفظ زبان پر نہ لایا، اور برابر مسرور مطمئن نظر آتا تھا،

اس جلا وطنی کے زمانہ میں اُس نے ایک کتاب موسیٰ اور توحید لکھی جس میں یہودیوں کی تاریخ و آیات و قصص پر نظر ڈال کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہودی مذہب کے پیغمبر حضرت موسیٰ علیہ السلام یہودی (اسرائیلی) نہ تھے، بلکہ مصری تھے، فراید کا بیان ہے، کہ اگر یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے، تو پھر یہودیوں کی تاریخ نفسیاتی طور سے بالکل واضح اور صاف ہو جاتی ہے، اگر حضرت موسیٰ مصری تھے، تو وہ موحّد تھے، کیونکہ امن ہوٹپ چارم کے زمانہ میں مصر میں چوتھی پرستی شروع ہوئی، اس نے تمام تھائی دیوتاؤں کو نیست و نابود کر کے اپنے ملک میں توحید کو رائج کیا، لیکن اسکے مرنے کے بعد توحید کو فروغ نہ ہوا، اور پھر پرانے دیوتاؤں کی پرستی شروع ہو گئی، صرف ایک محدود طبقہ میں توحید باقی رہ گئی، اگر حضرت موسیٰ مصری تھے، تو وہ اسی محدود طبقہ سے تعلق رکھتے تھے، امن ہوٹپ کی وفات کے بعد طوائف الملوک کے دور میں حضرت

موسیٰ علیہ السلام غلام یہودیوں کو اپنا پیرو بن کر ان کو مصر سے باہر لے گئے، اور انھیں قانون رسم و رواج اور معاشرتی نظام کی تعلیم دی۔ حضرت موسیٰ التمد مزاج، سرگرم، لائق اور حوصلہ مند مصری تھے، چنانچہ فرائد اس نتیجہ پر پہنچا ہے، کہ یہودیوں نے آخر میں حضرت موسیٰ کو قتل کر دیا لیکن ان کے قتل کے بعد توحید باقی رہی، سچائی، عدل، اور انصاف کا رواج ہوا، بتوں، سحر، جادو، اور دیوتاؤں سے عقیدت ختم ہو گئی، مگر یہودیوں کے دماغ پر اپنے پیغمبر کے قتل کا جرم ایسا محیط رہا، کہ نفسیاتی طور سے ان کا ذہن ہمیشہ پراگندہ اور منتشر رہا، ان کے ذہن کی یہ تولیدگی اور پراگندگی اسی وقت جاسکتی ہے، جب وہ اپنے اس جرم کے ارتکاب کا صاف صاف اعتراف کریں۔

فرائد کا خیال ہے کہ یہودیوں سے جرموں کی نفرت کی وجہ ان کی توحید سے برکتی ہے۔ جرم عیسوی مذہب کے پیرو ضرور ہیں، مگر ان کو جبر و اکراہ سے عیسائی بنایا گیا تھا، جس کے اثرات ان کے افعال میں غیر شعوری طور پر اب تک نمایاں ہیں اور عیسائی مذہب سے ان کی نفی برکتی یہودیوں کے سامی اور وحدانہ مذہب سے نفرت میں منتقل کجا رہی ہے،

فرائد کے منطقیانہ دلائل، تاریخی واقعات اور انسانیاتی نتائج میں خامیاں ہیں لیکن اس کتاب سے خاص دلچسپی جاری ہے، کیونکہ فرائد نے قوموں کی تحلیل نفسی کر کے بعض عجیب و غریب تاریخی نظریے پیش کئے ہیں،

”ص ع“

خوف اور بچے

خوف ایک ایسا نتیجہ ہے، جو انسانی نسل کی بقا کے لئے لازمی ہے، کیونکہ جو افراد اپنے سے برتر قوتوں کے خوف سے بھاگ کر کہیں پناہ گزین ہو گئے، ان ہی سے انسانی نسل پھیلی،

ابتدائی زمانہ میں جن چیزوں سے انسان ڈرا کرتا تھا، ان میں سے بہت سی چیزیں اس زمانہ میں ڈرنے کی نہیں رہ گئیں، لیکن کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن سے گذشتہ زمانہ کے لوگ خوف نہ کھاتے تھے، لیکن اب ان سے عام طور سے لوگ ڈرتے ہیں، اور اس خوف کو اپنے بچوں میں منتقل کرتے رہتے ہیں، بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو وہ بلحاظ کسی چیز سے نہیں ڈرتا، مثلاً وہ آگ یا شمع کی لو کو ہاتھ سے پکڑتا کی کوشش کرتا ہو، جو اس بات کا ثبوت ہے، کہ اس کے دل میں جلنے کا دمطلق نہیں ہوتا، اس کو رفتہ رفتہ معلوم ہوتا ہے، کہ کون کون سی چیزیں ڈرنے کی ہیں، مگر بعض غیر معمولی مقامات والدین اور غیر ذمہ دار اور کاہل اساتذہ ان چیزوں کی ذرست اتنی طویل کر دیتے ہیں، کہ بچوں کی ذات اور ذہنی نشوونما کو سخت نقصان پہنچتا ہے، بھوت پریت، کتے، پولیس، مردے، قبرستان اور تاریکی وغیرہ کا خوف ان پر کچھ ایسا طاری ہو جاتا ہے کہ ان چیزوں کا عجیب و غریب تخیل ان کے سامنے رہتا ہے، بچوں کی زندگی میں خوف ایک بہت ہی ہولناک اور خطرناک چیز ہے، جو کسی طرح ان کے دلوں میں پیدا نہ ہونا چاہئے، خوف سے بچے ڈرپوک اور بزدل ہو جاتے ہیں اور ان کی طبیعت سے اولوالغزمی اور حوصلہ مندی جاتی رہتی ہے، اور آگے چل کر وہ زندگی میں کوئی کھیت اور مزہ نہیں پاتے ہیں، چنانچہ سن بلوغ میں جب ان کو غم، بے روزگاری، بیماری یا غریبوں کی موت، یا لوگوں کی نکتہ چینی سے سابقہ پڑتا ہے تو اس وقت ان کو اپنی زندگی ایک ناقابل برداشت بار معلوم ہوتی ہے،

عام تجربہ یہ ہے کہ جب ایک بار خوف جاگزین ہو جاتا ہے، تو پھر اس سے زندگی بھر ٹھٹھا پانا مشکل ہو جاتا ہے، دماغ کی ساری توجہ خوف ہی کی طرف مبذول رہتی ہے، مثلاً ایک عورت اپنے سامعین کی نکتہ چینی کے خوف سے اپنی تقریر میں غلطیوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن اس سے غلطیوں کا ارتکاب خواہ مخواہ ہو جاتا ہے، یا ایک شخص دریا کے ساحل پر کھڑے

ہونے سے ڈرتا ہے، لیکن احتیاط کے باوجود اس کا پافوں کنارے سو پھسل جاتا ہے،
 اسی طرح جب بچوں کو اساتذہ مار مار کر حساب سکھانے کی کوشش کرتے ہیں، تو ان
 کی ساری توجہ حساب کے سوالات حل کرنے کے بجائے مار کی طرف رہتی ہے، اکثر والدین اور اساتذہ
 اپنی غیر معمولی سختی، تنبیہ، اور تادیب پر فخر کرتے ہیں، مگر بچوں کی تربیت میں یہ ذرائع اچھے نہیں کہے
 جاسکتے، کیونکہ وہ مزاکے خوف سے ان چیزوں کی طرف بھی مائل نہیں ہوتے، جو ان کی شخصیت
 کی نشوونما کیلئے ضروری ہیں، یہ ممکن ہے کہ والدین اور اساتذہ کے خوف سے وہ نیچے چوری کرنا،
 جھوٹ بولنا اور دھوکا دینا چھوڑ دیں، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ ایمانداری، سچائی اور اخلاص
 کے ذریعہ ہو جائیں، بلکہ اکثر اس کا ردِ عمل یہ ہوتا ہے، کہ وہ جھوٹ بچوری اور دھوکا بازی کو دلالت
 اور اساتذہ سے چھپانے کی کوشش کرتے ہیں، تجربہ سے معلوم ہوا ہے، کہ پچھتر فی صدی سات
 برس کے بچے جھوٹ بولا کرتے ہیں اور صرف اس لئے کہ وہ جانوں کی دنیا میں اپنے کو غیر محفوظ
 اور بے حافی و مددگار سمجھتے ہیں، اور ان بزرگوں کا جبر اور دباؤ جتنا زیادہ بڑھتا جاتا ہے، اتنا ہی
 ان میں جھوٹ بولنے کی عادت ترقی کرتی جاتی ہے، ذمہ دار والدین اور اساتذہ کا یہ فرض ہے
 کہ وہ بچوں کا ماحول ایسا خوشگوار رکھیں کہ ان کو جھوٹ بولنے کی ضرورت ہی نہ پیش آئے اور
 اگر ماحول کے خوشگوار ہونے کے باوجود وہ جھوٹ بولتے ہوں تو غیر شعوری طور پر ان میں سچائی
 کا احساس خود بخود پیدا ہو جائے گا، جو زبرد و توجہ سے پیدا کئے ہوئے احساس سے زیادہ مفید
 اور پائیدار ثابت ہوگا،

”ص ۷۷“

مقالات شبلی حصہ ششم مولینہ کے قوی اور اخباری مضامین کا مجموعہ جو والدہ، مسلم گزٹ اور دوسرے سال

و اخبارات سے یکجا کئے گئے، صفحات ۷۰۳، صفحہ، قیمت: - ۱۰/-

اخبار علمیہ

دمشق کے علمی ادارے

شام کے سیاسی انتشار اور بے چینی کے باوجود وہاں کی تمدنی اور علمی حالت روز افزوں ترقی پر ہے، دمشق، حلب، قدس اور بیروت میں بڑے بڑے علمی مرکز ہیں، دمشق کے علمی اداروں کے نام یہ ہیں، (۱) المجمع العلوی العربی (۲) دارالکتب الاہلیہ الذہبیہ (۳) دارالانوار (۴) الجمعية السوریہ،

شام فیصل مرحوم نے المجمع العلوی العربی کے نام سے ۱۹۱۹ء میں ایک علمی مجلس قائم کی تھی، اس کا مقصد علمی اور سائنٹفک مباحث پر مقالات اور کتابیں شائع کرنا اور کاروباری اور سائنٹفک اصطلاحات وضع کرنا ہی، اس مجلس کے نام سے ایک بلند پایہ علمی رسالہ بھی شائع ہوتا ہے، یہاں سے بہت سی قابل قدر کتابیں مثلاً جاحظ کی تہذیب الاخلاق، اموی خلیفہ ولید بن یزید کا دیوان اور قاضی تنوخی کی نشو و نما حاضرہ کی آٹھویں جلد شائع ہو چکی ہیں، اس کے اراکین نے بھی مختلف موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں، مشہور امیر شعیب ارسلان کئی بلند پایہ کتابوں کے مصنف ہیں، ان میں ایک کا نام غزوۃ العرب فی اربعہ ہے جس کے ناظم محمد کریم علی نے خطہ الشام کے نام سے شام کی ایک مبسوط تاریخ لکھی جو شائع ہو چکی ہے، اس میں شام کی تاریخ و جغرافیہ، تمدن اور کلچر کی پوری تفصیلات ہیں، خیر الدین الزروق نے قاموس العالم کے نام سے تین جلدوں

میں ایک تذکرہ لکھا ہے، شیخ کامل الغزالی نے حلب کی تاریخ تین جلدوں میں لکھی،
دارالکتب الاہلیہ الظہیریہ کے نام سے سلطان عبد المجید نے ۱۲۹۹ھ میں اس
کتاب خانہ قائم کیا، پرانے مدارس کی تمام کتابیں اس کتاب خانہ میں منتقل کر دی گئی ہیں، اس میں
پانچ ہزار نامہ و مخطوطات ہیں،

ابجیۃ العلیٰ عربی کے ساتھ ۱۹۱۹ء میں دارالآثار کے نام سے ایک میوزیم قائم ہوا تھا، اور پہلے پہلے اعلیٰ
بی کی عمارت میں تھا، اب ایک نئی عمارت میں منتقل کر دیا گیا ہے، اس عجائب خانہ میں اسلامی عہد اور اس
سے پہلے کی بہت سی قدیم چیزیں محفوظ ہیں، اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے محل کے شکستہ آثار جو
دمشق اور تدمر کے درمیان برآمد ہوئے ہیں، یہاں منتقل کر دیئے گئے ہیں اس محل کا طرز تعمیر دمشق کے موجود
طرز سے بہت زیادہ مختلف نہیں،

ابجیۃ السوریہ شام کی یونیورسٹی ہے، جس کو شاہ فیصل مرحوم نے ۱۹۱۲ء میں قائم کیا تھا، یہاں
صرف قانون، طب، دوا سازی، دندان سازی اور نسوانی امراض کے علاج کی تعلیم دی جاتی ہے تمام
مضامین عربی زبان میں پڑھائے جاتے ہیں، یونیورسٹی کے اساتذہ نے اپنے اپنے فن پر بہت سی
کتابیں لکھی ہیں، شعبہ طب کی طرف سے ایک رسالہ المجلۃ الطبیۃ شائع ہوتا ہے،

جیکوب فرائد تھل کی صد سالہ سالگرہ

گذشتہ جون میں جرمنی اور آئگٹان میں جیکوب فرائد تھل کی صد سالہ سالگرہ منائی گئی، جیکوب
فرائد تھل ۲۰ جون ۱۸۳۵ء کو مینورجرمنی کے ایک گائوں میں پیدا ہوا، اس کا باپ ایک معمولی ڈکاندار
تھا، جب فرائد تھل کی عمر ۱۲ سال کی ہوئی تو اس کے باپ نے اس کو دوکان پر بیٹھانے کی کوشش
کی، مگر دوکانداری سے اس کو کوئی دلچسپی نہ ہوئی، اس لئے مجبوراً اس کو ہرسلو کے ایک یہودی اسکول

میں داخل کر دیا گیا۔ جہاں وہ ۱۸۶۲ء تک لائقِ اساتذہ کی نگہ رانی میں تعلیم پاتا رہا، اسی زمانہ میں اس نے عبرانی اور قدیم یونانی و لاطینی ادبیات کا مطالعہ کیا، اسکول کی تعلیم ختم کرنے کے بعد دو گونجن گیا، یہاں اُس نے مشہور فلسفی لٹن کی زیرِ نگرانی فلسفہ پڑھنا شروع کیا، اور ارسطو کے فلسفہ پر ایک مقالہ لکھ کر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری حاصل کی، اسی اثنا میں اس نے خدا سے متعلق یونانی اور عبرانی تعلیمات پر مختلف مضامین لکھے، اگر نڈرے مذہبی فلسفہ اور ازمندہ سٹی کے فلسفہ پر بھی اس کی تحقیقات شائع ہوئیں۔ یونیورسٹی کی تعلیم ختم کرنے کے بعد وہ برسٹو کے اسکول میں استاذ مقرر ہو گیا، پھر برسٹو یونیورسٹی میں پکچر ہوا، اس زمانہ میں کسی جرمن یونیورسٹی میں کسی یہودی کا پروفیسر مقرر ہونا آسان نہ تھا لیکن وہ ۱۸۸۸ء میں برسٹو یونیورسٹی کا پروفیسر مقرر ہوا،

پروفیسری کے زمانہ میں فرائدِ نقل نے اسپنوزا پر تحقیقات کرنا شروع کی، اسپنوزا پر اس کی پہلی کتاب اسپنوزا اور اصولِ تمکین ۱۸۸۸ء میں شائع ہوئی ۱۸۹۵ء میں اس نے ایک طویل مقالہ "اسپنوزا کی تاریخ" کے عنوان سے جو انش کو انٹرنی ریویو میں لکھا، اس کے بعد برلن کا دی کیٹوف کی اسپنوزا کی سوانح اور تصانیف پر باضابطہ تحقیق کا کام اس کے سپرد ہوا، اس سلسلہ میں اس نے انگلستان، ہالینڈ اور دوسرے مقامات کے کتب خانوں کی سیر کی، اور آخر ۱۸۹۵ء میں اپنی تحقیقات کو دو جلدوں میں شائع کیا جس میں اسپنوزا کی تمام تصانیف پر بہت فاضلانہ نقد و تبصروں اور حواشی ہیں، پانچ برس کے بعد فرائدِ نقل نے اسپنوزا کی سوانح پر ایک علیحدہ کتاب لکھی، جو اپنے جنوع کے لحاظ سے اب تک بے مثل سمجھی جاتی ہے، وہ اسپنوزا کی تعلیم کے نام سے ایک دوسری کتاب لکھ رہا تھا، کہ ۱۸۹۵ء میں اس کا انتقال ہو گیا، اس کی وفات کے بعد یہ نامکمل کتاب اڈلر کے شائع کر دی گئی، یہ چھ صفحوں کی ہے،

اسپنوزا پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، مگر فرائدِ نقل کی تصانیف سب سے بہترین، اس کی وجہ

یہ ہے کہ سپنوزا کو پوری طور سے سمجھنے کے لئے جن باتوں کی ضرورت ہے، وہ فرائدِ منتحل میں موجود تھیں، دونوں نے ایک ہی قسم کی زندگی بسر کی، دونوں نے قدامت پرست یہودی خاندان میں پرورش پائی، دونوں کی سیرت و کردار یکساں تھے، دونوں عبرانی، قدیم یونانی اور لاطینی ادبیات اور موجودہ افکار کے دلدل و تھلے، دونوں نے مشرقی اور مغربی جدید اور قدیم اور مذہبی اور غیر مذہبی طرزِ افکار میں مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی، اس لئے فرائدِ منتحل سے زیادہ بہتر اسپنوزا کا سوانح نگار اور اس کی تصانیف کا ناقد و مبصر اور کون ہو سکتا تھا،

فرائدِ منتحل کی صد سالہ سالگرہ کے موقع پر رسالہ فلسفہ لندن میں پرو فیسر اے۔ ولف نے اس کے بارے میں لکھا ہے، کہ جب تک زمانہ میں عمیق الفظ مفکرین اور اعلیٰ کردار کی قدر باقی ہے، فرائدِ منتحل کی یاد بھی دلون میں منقوش رہے گی۔

دنیا کا سب سے بڑا موتی

کچھ سال پہلے بحرِ جنوبی میں جزیرہ پالاوان کے ایک ملاح کو مچھلی کے شکار میں اتفاقاً ایک موتی ملا تھا جس کو اپنے علاقہ کے سردار کو پیش کیا، وہ اس کو ایک بیش قیمت ملکیت سمجھا اپنے پاس رکھے ہوئے تھا کہ اس کا لڑکا میریا میں مبتلا ہو گیا اس کی حالت روز بروز بدتر ہوتی جا رہی تھی کہ اتفاق سے وہاں ایک امریکن بحری سیاح آپہنچا، جس کے علاج سے وہ لڑکا اچھا ہو گیا، علاقہ کے سردار نے اس صدمہ میں امریکن سیاح کو موتی نذر کر دیا جس کو وہ اپنے ساتھ ممالک متحدہ امریکہ لایا، اس موتی سے امریکہ میں غیر معمولی دھچکی بجا رہی ہے، اس کا وزن چودہ پونڈ ہے، اس کی لمبائی ۱۴ انچ چوڑائی ۱۵ انچ ۱۰ اونچائی ۱۰ انچ، اس کی شکل انسان کے دماغ کی سی ہے یہ دنیا کا سب سے بڑا موتی سمجھا جاتا ہے اس کی قیمت ۳۰ لاکھ ڈالر سے زیادہ لگائی جاتی ہے سائنس کے ماہرین کا خیال ہے کہ یہ موتی ۹۰۰ برس میں تیار ہوا ہو گا،

مطبوعات جدیدہ

انگریزی کتابیں

مرتبہ العارف حسین شوکت، بی اے
 { *Aspects of Iqbal* مقالہ اقبال } سکریٹری اقبال کمیٹی، انٹر کالجیٹ مسلم
 برادرہ، لاہور، تقطیع متوسط، ضخامت ۲۲۱ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، قیمت

نادر، پتہ قومی کتب خانہ ریلوے روڈ، لاہور

یہ کتاب ان اردو اور انگریزی مقالات کا مجموعہ ہے جو رجنوری سنہ ۱۳۷۰ کو انٹر کالجیٹ مسلم برادرہ لاہور کے یوم اقبال کے موقع پر پڑھے گئے تھے، انگریزی مقالات کے شروع میں ڈاکٹر محمد دین تاثیر کی تمہید ہے جو اپنے اختصار کے باوجود اقبال کے فلسفہ اور ان کی شاعری کی ایک جامع تبصرہ ہے، مترقا پنجاب کے مشہور انگریزی اہل قلم جناب کے۔ اے۔ اف خان درانی کا مضمون اقبال کا نظریہ خودی ہے جو اگرچہ اس موضوع کا سرسری خاکہ ہے، تاہم انگریزی میں اس عنوان پر اب تک جتنے مضامین لکھے گئے ہیں، ان میں یہ مقالہ قابل توجہ ہے، ہیکنس نے اہل یورپ کو اقبال کے فلسفہ خودی سے روشناس کرنے کی کوشش کی تھی، مگر وہ ناکافی ہے، ضرورت ہے کہ ہندوستان کے ارباب علم اقبال کے فلسفہ، ان کے پیام اور دشمن کو پوری تشریح و تفصیل کے ساتھ اہل یورپ تک پہنچائیں، اس کی کو ایک حد تک جناب خواجہ غلام الہی دین صاحب نے اقبال کا تعلیمی فلسفہ لکھ کر پورا کیا ہے جس کا

ایک باب اقبال اور سیرت نیک کا تخیل زیر نظر کتاب میں بھی شامل ہے، اقبال کے فلسفہ کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی جا چکی ہے، لیکن بعض پہلو بھی تشہیح میں، چنانچہ خواجہ غلام السید صاحب اقبال کو ایک تعلیمی مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے پیش کر کے اقبال کی شاعری میں ایک نیا موضوع پیدا کیا ہے، جو ان کے نزدیک نہ صرف اعلیٰ نظریہ اور فلسفہ ہے، بلکہ اپنے تعلیمی مطمح نظر اور نصب العین کے لحاظ سے قابل عمل بھی ہے، تیسرا مضمون جناب گرچن سنگرام - اے کا اقبال کی شاعری میں انسان کے عنوان سے ہے، اس میں برونگ، خیام حافظ، اور غالب کے انسان کو پیش نظر رکھ کر یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے، کہ ان تمام شعراء کے مقابلہ میں اقبال کا انسان بہت بلند و برتر ہے، یہ مضمون گو مختصر ہے، مگر سچا ہوا ہے، چوتھا مضمون جناب میرالدین صاحب ایم اس - سی کا اقبال کی شاعری میں مابعد الطبیعیاتی عنصر پر ہے، جس میں انسانی خود سی اور معراج پر زمان مکان، روح اور اتقا، روح کی روشنی میں سائنٹفک بحث کی گئی ہے، مقالہ نگار نے موضوع کی وسعت کا لحاظ کر کے اپنی تحریر کو صرف باوید نامہ تک محدود رکھا ہے، مگر جو کچھ لکھا ہے غور و فکر سے لکھا ہے، آخری مضمون جناب اس ام - عرفان روق صاحب ام - اے کا اقبال اور نشتہ پر ہے، جس میں خدا کے پرستار اقبال کا ہلکا اور بے دین نشتہ سے مقابلہ کر کے یہ دکھایا ہے کہ اقبال انسان کامل اور فوق البشر کا تخیل نشتہ کے تخیل کا رہین منت نہیں، بلکہ اس کے خیالات مشرق کے فلاسفہ اور صوفیائے کرام محمدی الدین ابن العربی ابن خلدون اور حضرت مجدد دہرندہ سے ماخوذ ہیں،

اردو حصہ میں مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالسلام ندوی، چودھری غلام احمد صاحب پرویز اور پروفیسر سید عالم علی صاحب جہاد کے مقالات اہم اور مفید ہیں، یوم اقبال میں اگر اسی قسم کے مقالات پیش کئے جائیں، تو نہ صرف علم و ادب کی خدمت ہو، بلکہ اقبال کے فلسفہ کی بھی تشریح

ہوتی رہے گی، جس کے بعض پہلو اب تک پورے طور سے واضح نہیں ہو سکے ہیں،
 انڈیا آفس لائبریری (انگریزی) مرتبہ اسے بجے لائبریری، لٹریچر ڈیپارٹمنٹ، صفحہ
 کیٹلاگ جلد دوم حصہ ششم، تقطیع متوسط، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، قیمت ندارد،
 پتہ:- انڈیا آفس لائبریری لندن

یہ انڈیا آفس کی مطبوعہ فارسی کتابوں کی فہرست ہے، جس کو لائق فہرست نگار نے بڑی محنت
 اور کاوش و سحر مرتب کیا ہے، یہ فہرست علوم و فنون کے بجائے کتاب اور مصنف کے ناموں کے
 حروف تہجی کی ترتیب پر ہے، لیکن یہ التزام رکھا گیا ہے، کہ کتابوں کے نام کے ساتھ مصنف کے
 نام بھی دیدیے گئے ہیں، اور اس کے تحت میں ان کی تصانیف کا صرف ذکر کر دیا گیا ہے، پھر
 تہجی کی ترتیب کے سلسلہ میں ان کے ذکر میں جا بجا مختصر نوٹ ہیں، اس سے فہرست کو طویل ہو گئی
 ہے، لیکن فہرست کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے بڑی آسانی پیدا ہو گئی ہے، کتابوں کے نوٹ میں مخطوطات
 کی طرح ان کی نوعیت اور موضوع پر بحث نہیں کی گئی ہے، بلکہ کتاب کا موضوع، مصنف اور مطبع
 کے نام مختصر طور پر لکھ دیے گئے ہیں، انڈیا آفس کے کتب خانہ میں ہندوستان کی مطبوعہ کتاب
 کا ایک نسخہ سرکاری طور پر جاتا ہے، اسلئے فہرست میں ہندوستان کی مطبوعہ کتابوں کی تعداد
 ایران اور دوسرے ممالک کی کتابوں سے زیادہ ہے، اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے، کہ ہندستان
 نے ایران سے زیادہ قدیم فارسی کی خدمت کی،

اسلامی فن خطاطی - (A monograph of Islamic

Calligraphy) مصنف امضیاء الدین، ضخامت ۲، صفحے، تقطیع متوسط

کاغذ لکھائی چھپائی، عمدہ، قیمت ندارد، ملنے کا پتہ:- وشوا بھارتی بک شاپ

۲۱۰ کارنوالس اسٹریٹ کلکتہ،

یہ دلچسپ کتاب شانتی نیکتان بنگال سے وشوا بھارتی کے سلسلہ کی ساتویں کتاب ہے۔ اس کے مصنف ضیاء الدین مرحوم شانتی نیکتان میں اسلامی شعبہ کے لکچرر تھے، کتاب ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی تھی، اس کے بعد ہی مولف نے انتقال کیا،

کتاب کی تمہید میں اسلامی فن خطاطی کے آغاز اس پر سریانی اور مانی اثرات پھر عرب ایران اور اسپین میں اس کے کمال و عروج کا ایک سرسری لیکن پر از معلومات خاکہ ہے، اس کے بعد کوئی طرز خطاطی، اس کے مختلف اقسام اور اسٹائل اور ہر صدی میں اس کی تبدیلی ترقی اور مختلف جگہوں اور عمارتوں پر لکھے ہوئے حروف پر فنی نقطہ نظر سے نقد و تبصرہ ہے، اگلے باب میں باکمال خطاطوں کی علمی اور معاشرتی پوزیشن، سلاطین وقت اور ارباب علم کی نظروں میں ان کی وقعت پر بعض تاریخی واقعات پیش کئے گئے ہیں، ہندوستان میں شاہان تیموریہ کی خطاطی کی سرپرستی کا بھی اجمالی ذکر ہے، اس باب میں اس سے زیادہ تفصیلی بحث کی گنجائش تھی، آخری باب میں مختلف خطوط، نسخ، تعلق، ثلث، نستعلیق، رقع، تویق، ریحان، گلزار، طاووس، منشور، محقق، بہار، ہلالی، بدرالکمال، ولایت اور طغری وغیرہ کی ایجاد اور ترقی پر مختصر لیکن جامع بحث ہے، کتاب میں کثرت سے خطاطی کے نادر نمونے دیے گئے ہیں جن سے کتاب کی زینت اور اہمیت دو بالا ہو گئی ہے، خاتمہ پر ماخذوں کے سلسلہ میں کتابوں اور سالوں کی ایک طویل فہرست ہے، جس سے مولف کی محنت، تحقیق اور وسعت مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے۔

The voice of -
Omar Khayyam

مولفہ حبیبہ بی۔ ای۔ سکھتوالا۔

فصاحت ۹۲ صفحہ، لکھائی چھپائی،

اور کاغذ عمدہ، تقطیع متوسط، قیمت ندارد، طے کا پتہ: - مشرقی ای۔ سکھتوالا،

لال گیر، چمبرز، ٹرنڈلین، فورٹ بی،

مترجم شید جی سکھتوالا ان ادب باب علم میں ہیں جن کو عمر خیام سے عشق ہے، وہ خیام پر مختلف کتابیں لکھ چکے ہیں، زیر نظر تصنیف میں بھی خیام پر مختلف قسم کے چھوٹے چھوٹے مضامین ہیں، اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ خیام پر مغربی اہل قلم اور اہل الرائے نے جتنے خیالات ظاہر کئے ہیں ان کو مولف نے علاحدہ علاحدہ عنوانات قائم کر کے اپنی توضیحات کے ساتھ جمع کر دیا ہے، اس طرح فضلاے مغرب کے اقوال و آراء کی روشنی میں خیام کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے بعض حلقوں میں خیام ایک آزاد خیال، رند مشرب اور ملحد سمجھا جاتا ہے، مولف نے جا بجا اسکی تردید کر کے دکھایا ہے، کہ وہ خدا پرست صوفی، بخید فلسفی، متین مفکر اور ماہر نجوم و ریاضی تھا،

کتاب کے شروع میں خیام نظام الملک، اور حسن بن صباح کی ہمدردی کی داستان کو تاریخ و سین کے لحاظ سے ناقابل قبول قرار دیا ہے، اس سلسلہ میں تمام یورپین اہل قلم کی تحریروں مولف کے پیش نظر تھیں، لیکن ان کے ایک ہم وطن مصنف مولیسناسید سلیمان ندوی کی لپیٹ خیمہ ان کے مطالعوں نہ آسکی، ورنہ اس داستان کی تردید اور خیام کو ایک فلسفی اور صوفی کی حیثیت سے پیش کرنے میں ان کے دلائل اور براہین کی نوعیت بالکل مختلف ہوتی، تاہم کتاب کے بعض مباحث مثلاً عمر خیام اور جدید مفکرین اور عمر خیام بحیثیت مفکر اور فلسفی پڑھنے کے قابل ہیں، اور مولف نے خیام کی شاعری کے روشن پہلوؤں کو دکھانے میں کافی مشقت اٹھائی ہے

A call to unity اتحاد و عمل کی } مرتبہ جناب عبد الباقی
and Action طرف دعوت } صاحب صفحات ۱۱۳

لکھائی چھپائی معولی، قیطع چھوٹی قیمت ندارد، ملنے کا پتہ عبد الباقی حفیظ منزل، الجبیر

اس رسالہ میں مولف نے ادا امر و نواہی، عقائد اسلام، روزہ، حج، نماز، جہاد، انبیاء و حقوق والدین و حقوق نسوان وغیرہ کے متعلق قرآنی احکام منتخب کر کے ایک جگہ جمع کر دیے ہیں کہ انگریز

تعلیم یافتہ طبقہ کلام پاک کے ان احکام سے مستفید ہو سکے،

مولف کو عبداللہ یوسف علی صاحب کا ترجمہ پسند ہے، اس لیے شروع سے آخر تک ان ہی کے ترجمے اور حاشی نقل کر دیے گئے ہیں، شروع میں سرسلطان احمد بریٹن اسٹریٹ لا، ٹنٹن کا دیباچہ دیا گیا ہے بعد مولف نے خود ایک طویل تہنید لکھی ہے جس میں بعض غیر متعلق باتیں بھی آگئی ہیں، مولف کا خدمت دین کا یہ جذبہ لائقِ قدر ہے،

مصنف ڈاکٹر نجم الدین جعفری، ال ال ڈی، بیرسٹر
ایٹ لاء ضامت ۳، صفحے تقطیع چھوٹی لکھائی چھپائی

Flashlight

On Islam

موسم، قیمت ۸ روپے کا پتہ :- مینجوری پریس شملہ،

یہ کتاب نجم الدین صاحب جعفری کے چھوٹے چھوٹے انگریزی مقالات کا مجموعہ ہے جو بعض موجودہ مسائل پر خالص اسلامی نقطہ نظر سے لکھے گئے ہیں، تحریر رواں اور سلیس ہے، مصنف کی وسعت نظر سے ہم کو مقالات میں اس سے زیادہ عق اور جامعیت کی توقع تھی، جو غالباً اختصار کی وجہ سے پیدا نہ ہو سکی، اسکول اور کالج کے طلبہ کے لئے یہ رسالہ مفید ہے،

Friday Sermons (خطبات جمعہ) مترجمہ انعام اللہ خان بنی ائے ضامنت

۸۷ صفحے، لکھائی چھپائی معمولی، قیمت ندارد، ملنے کا پتہ جمعیتہ العلماں بر ما ۱۲۳ میل اسٹریٹ رنگون

زیر نظر رسالہ مولانا حافظ حکیم عبداللہ رشید نواب کی صاحب پیش امام سورتی سنی جامع مسجد رنگون کے عربی خطبات کا انگریزی ترجمہ ہے جن میں مسلمانوں کی موجودہ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی، اور اقتصادی ضروریات پر قرآن اور حدیث کی روشنی میں سنبھلے ہیں، امید ہے کہ انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ کو اس کی اشاعت سے فائدہ پہونچے گا،

جلد ۴۴ ماہ رمضان المبارک ۱۳۵۹ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۳۹ء عہدہ ۵

مضامین

۳۲۲-۳۲۴	سید سلیمان ندوی،	نذرات،
۳۲۳-۳۲۵	جناب خواجہ عبدالحق صاحب ایم اے لکھنؤ	نفس اور جسم،
	فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور،	
۳۴۰-۳۴۴	جناب صباح الدین عبد الرحمن صاحب	"فتوح السلاطین"
	ایم اے رفیق وارثی،	
۳۶۶-۳۶۸	شاہ معین الدین احمد ندوی،	"ریاض رضوان"
۳۸۱-۳۸۶	"ص ع"	ہندوستان کی پہلی مسجد،
۳۸۴-۳۸۶	"	حسد،
۳۸۸-۳۸۵	"	اجار علیہ،
۳۹۵-۳۸۹	مولوی محمد یوسف صاحب کوکن	فہرست کتب خانہ بانکی پور،
	عمری رفیق وارثی،	
۳۹۰-۳۹۶	"ن و م"	مطبوعات جدیدہ،

"نقوش سلیمانی"

یہ ہندوستانی زبان وادب کے متعلق مولانا کی تقریریں مضامین اور ان مقدموں کا مجموعہ جو انھوں نے بعض ادبی کتابوں پر لکھے۔ یہ مجموعہ تاریخی اور ادبی دونوں حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہے، ضخامت ۷۰ صفحہ، قیمت ۱۰ روپے

شہسختی

خیر و برکت کا مہینہ اب ختم کے قریب ہے۔ دارالمصنفین کی مسند حسب دستور اس سال بھی قرآن پاک کے تراویح سے معمور رہی، اس سلسلہ میں ذکر کے قابل ایک رفیق دارالمصنفین مولوی محمد یوسف صاحب عمری دوارا سلام عمر آباد مدراس کا مٹراب سنا ہوا، ان کو یہیں آکر حفظ قرآن پاک کا شوق پیدا ہوا، اور اپنے عام روزانہ علی مشاغل کے ساتھ اس مقدس فرض کو انجام دیا، اور آخر اس سال سب سے پہلی دفعہ انھوں نے پورے قرآن پاک کھانے کی سعادت پائی، واللہ،

دارالمصنفین اور مولانا شبلی مرحوم کی وفات پر اس سال ۱۸ نومبر کو پورے پچیس برس گزر جائیں گے، بعض مخلص احباب کی تحریک تھی کہ اس موقع پر دارالمصنفین کی تقرری جو بی مناسبت، یا معارف کا ایک یا گاہ بنی شبلی نہر نکالیں، کچھ دنوں تک یہ تجویز خیال میں رہی، اور آخر جی نہ چا پا کہ پیر و بی عام کو اپنی زندگی کا دستور اصل لیکن اسی کے ساتھ یہ خیال پختہ ہو گیا کہ مولانا شبلی مرحوم کے سوانح حیات مکمل کر کے چھاپے جائیں، چنانچہ اس کام کو میں نے خود شروع کر دیا ہے، اور پورے جوش اور انہماک کے ساتھ یہ کام انجام پا رہا ہے، کوشش ہے کہ دسمبر تک اس کی پہلی جلد کھڑ کر تمام ہو جائے،

کتاب کا نام **حیات شبلی** ہو گا، اور دو جلدوں میں تمام ہو گی، پہلی جلد ان کی زندگی کے وقت اور کارناموں پر ہو گی، اور دوسری ان کی تصنیفات کے تفسیر پر، یہ پہلا موقع ہے کہ عصر جدید کے ایک ایسے عالم کے سوانح حیات مرتب ہونگے جس نے قدیم و جدید کو پیوند کرنے کا عظیم انسان کا نامہ انجام دیا ہو،

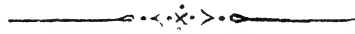
سوال سے دارالعلوم ندوہ کا تعلیمی سال شروع ہو جائیگا، یہ بات افسوس کے ساتھ دیکھی جا رہی ہے کہ اعلیٰ گھرانوں سے عربی تعلیم بالکل فنا ہو گئی ہے، اور گویا مذہبی تعلیم اور مذہبی علوم کے زندہ اور باقی رکھنے کی خدمت کا سارا بوجھ غریبوں کے کندھوں پر رہ گیا ہے، کیا کھاتے پیتے گھرانوں نے امت محمدیہ کے دفتر سے اپنا نام کیا ہے، یا وہ یہ سمجھتے ہیں کہ رزق کا دروازہ صرف رومن حروف کی تعلیم کے ذریعہ ہی کھل سکتا ہے، حالانکہ صاف نظر آ رہا ہے کہ یہ جدید تعلیم اس دروازہ کے کھولنے سے بھی عاجز ہے،

مسلمان حیرت سے نہیں کہ ہمارے ہندو جمہورظوں کے سامنے اب یہ تجویز ہے کہ اسکول کے ابتدائی درجوں میں جمہولی منسکرت کی تعلیم لازمی کر دی جائے، دوسری طرف ہم مسلمان ہیں کہ روز بروز اپنی مذہبی بات سے دور ہوتے جاتے ہیں، سارے عربی مدرسوں کا جائزہ لے لیجئے، شاید ہی کسی دولتمند رئیس یا اعلیٰ شریف گھرانے کے لڑکوں کو آپ عربی تعلیم میں مصروف پائیں گے، اگر ایک دو ہوں بھی تو ان کا شمار نہیں میں ہے،

تایخ اسلام کا جو عظیم الشان سلسلہ دارالمصنفین میں لکھا جا رہا تھا اس کی پہلی جلد چھپرک شائع ہو گئی اب اس کی دوسری جلد مطبع کو جا رہی ہے، امید ہے کہ سنہ ۱۹۰۷ء کے آخر تک وہ بھی شائع ہو جائے گی، اسی کے ساتھ دولت عثمانیہ کی نہایت مکمل تایخ جو زیر طبع تھی اس کی پہلی جلد بھی تیار ہو گئی ہو، ہماری زبان میں یہ پہلا موقع ہے کہ اسلام کی اس زندہ مملکت کی کوئی مستند اور سنجیدہ تایخ شائع ہو رہی ہو،

اس وقت دنیا جس کشمکش میں مبتلا ہے اس کی نسبت یہ کہنا چاہیے کہ یہ قوموں کے سیاسی بحران کا عہد ہے، اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ یورپ کی اس تنگ قومیت کا نتیجہ بد ہو جس نے ہر انسانی نسل کو دوسری انسانی نسل کا دشمن بنا دیا ہے، اور ہمیں سے اسلام کی اس عالمگیر اخوت کی قدر معلوم ہوگی،

جس نے رنگ، نسل، خون، اور جغرافیہ کی تقسیموں کو انسانی حقوق کی تقسیم کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا ہے،



روں اور جرمنی اپنے سیاسی اور اقتصادی مسئلے کے لحاظ سے دو مختلف مذہب رکھتے ہیں، اور اب تک ان دو مذہبوں کے ماننے والوں میں علانیہ اختلاف تھا، مگر یہ اختلاف اصول کی تبدیلی کے بغیر زمین کے حصوں کی تقسیم میں متحد ہو گیا، اب کیا ہمارے انجان نوجوان سوشلسٹ باشتوازم اور ہٹلرزم کے درمیان تطبیق کی کوشش کریں گے،



لکھنؤ میں شیعہ سنی اختلاف جس نوبت پر پہنچ گیا ہے، شاید یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر عارفِ روم نے ارشاد فرمایا ہے،

فوجِ حق کے بر تو گرد و منجلی
اسے گرفتار ابو بکرؓ و علیؓ

اگر حقیقت میں نبیوں کو شیعوں کے فعل سے اسی قدر تکلیف ہو تو ان کا پہلا فرض یہ ہے کہ محرم کے ان تمام بدعاتِ سیدہ سے جو اسلام کی رسوائی کا باعث ہیں یکے تلے الگ ہو جائیں، ورنہ یہ کیا ہے کہ شیعوں نے نفرت کرنا اور شیعیت کے مراعات خود ادا کرنا، جو باتفاقِ علمائے سنت ناجائز اور ناروا ہیں، اور متعدد بار اسکے فتاویٰ شائع ہو چکے ہیں،

اسکے بجائے عوام کی دلچسپی اور فائدہ کیلئے ان تمام اٹھاڑوں اور فوجی کرتبوں کی نمائش کو جس کا موقع محرم قرار دیا گیا ہو، عیدین کے موقع پر دلچسپ دینا چاہئے جو عین سنت اور صحابہ کرام کے مسلک کے مطابق ہو، اور جبکہ اس کا نام **تقلیس** ہو، عہدِ قبل میں یہ تقلیس عیدین کے موقع پر کی جاتی تھی، صحابہ کرام شریک ہوتے تھے، اور خود رسولِ پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت کرام دیکھتے تھے، اور غرض ہوتے تھے،

مقالہ

نفس اور جسم

از جناب خواجہ عبدالحق صاحب ایم اے کچھار فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور

۱۔ نفس اور جسم، ذہن اور مغز، روح اور بدن، متضاد الفاظ سمجھے گئے ہیں، ان متقابل الفاظ کو ایک دوسرے کا نقیض سمجھا جاتا ہے، اور سننے والے کے دل میں ذرا یہ خیال آتا ہے کہ جسم اور مغز اور بدن انسان کے اُس حصہ کے نام ہیں، جو فانی ہے، کثیف ہے، ثقیل ہے، آلائشوں سے پُر ہے، اور ایک قسم کا قید خانہ ہے جس میں عنصر حیات اپنی مختلف صورتوں میں بند کر دیا گیا ہے، اس کثیف اور فانی قید خانہ میں ہمارا ذہن، ہمارا نفس، اور ہماری روح کچھ عرصہ کے لئے بند کر دیے گئے ہیں، اور ایک خاص زمانہ کی بندش کے بعد انسان کے یہ غیر فانی حصے آزاد ہو جائیں گے، نفس اور جسم کا یہ تضاد اپنی وسعت میں انسان کے جملہ خیالات کو اس طرح گھیرے ہوئے ہے، کہ مذہب فلسفہ اخلاق نفسیات اور معاشرت کے ہر پہلو اور ہر شعبہ میں اس کے اثرات نمایاں ہیں، اس تضاد نے ایک بہی حیثیت حاصل کر لی ہے اور بدیہیات کی طرح اسے عوام اور خواص بے چون و چرا تسلیم کر لیتے ہیں، ذیل کے مقالے میں اس مفروضہ تضاد پر صرف علمی حیثیت سے نظر ڈالی جائے گی، کہ یہ تضاد حقیقی ہے، یا نہیں، اس بحث میں اس کی مذہبی، اخلاقی، اور معاشرتی حیثیتیں نظر انداز کر دی جائیں گی،

اس مسئلہ کے حل کے لئے ہمارے سامنے دو سوال ہیں، (۱) نفس اور جسم سے مراد کیا ہے؟

(۲) ان کا باہمی تعلق کیسا ہے؟

۲۔ جدید سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے، کہ نظامِ عالم میں کوئی چیز ساکن محض اور غیر متغیر نہیں ہے جسے ہم ساکن اور غیر متغیر کہتے ہیں، وہ بھی درحقیقت اپنے اندر طرح طرح کے تغیرات چھپائے ہوئے ہے جنہیں ہم سائنس کے نازک آلات اور باریک بینی مشاہدہ کے بغیر دیکھ نہیں سکتے، بعض اوقات تغیرات آپس میں ایک قسم کا باہمی توازن پیدا کر لیتے ہیں، اور یہ توازن سکون کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ وہ سکون حقیقی نہیں ہوتا، بعض اوقات یہ تغیرات اس قدر سخت رفتار ہوتے ہیں، کہ ہم غلطی سے اُس شے کو غیر متغیر اور ساکن تصور کر لیتے ہیں، مثلاً اوسپنچے اور برقی پہاڑوں میں برقی دھڑلہ (گلیشیر) اس قدر سخت رفتار ہوتے ہیں کہ چوبیس گھنٹوں میں وہ صرف دو یا تین انچ آگے بڑھتے ہیں، ذی حیات اجسام میں تغیرات ہر لمحہ جاری رہتے ہیں، اور جب حیات کے ساتھ شور کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے، تو پھر ان تغیرات کا ٹھکانا نہیں کسی لمحہ میں اپنی ذہنی کیفیت کا جائزہ لیجئے، کتنے خیالات آتے ہیں، جاتے ہیں، کس قدر مواد احساسات کا آپ کے حواس آپ کو دیتے ہیں، وغیرہ وغیرہ،

۳۔ ہر تغیر ایک عمل ہوتا ہے اور ایسے عملوں کی کئی قسمیں ہیں،

(۱) بعض عمل طبعی ہوتے ہیں، مثلاً ہوا کی گردش پانی کا اٹھنا کی طرف بہنا، دھویں کا اوپر کی طرف اٹنا، وغیرہ انسان کے جسم کے اندر بھی ایسے عمل جاری ہیں، مثلاً دل کے مرکزی انجن سے عروق و شریانیں خون کا دوران بھیجڑوں کے اندر ہوا کا داخل ہونا، اور خارج ہونا، وغیرہ،

(۲) بعض عمل کیا دی ہوتے ہیں، مثلاً اشیاء کا آگ میں جلتا، دیگی میں مختلف چیزوں کا پکنا، اہل کریمی چیز یعنی سالن کا تیار ہونا، وغیرہ، اسی طرح انسان اور جانوروں کے معدے میں کھائی ہوئی غذا کا مختلف اندرونی رطوبتوں میں مل کر اور اندرونی گرمی کی مدد سے تحلیل ہو کر نئی رطوبتیں، یا خون یا موادِ فاسد

وغیرہ کا پیدا ہونا کیمیاوی عمل ہے طبعی عمل میں مادہ صرف ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا ہے، لیکن کیمیاوی عمل میں مادہ کے مختلف اقسام اس طرح آپس میں ملتے ہیں، کہ ایک نئی چیز یا مادہ کی نئی قسم پیدا ہو جاتی ہے۔

(۳) بعض عمل حیاتی ہوتے ہیں، مثلاً نباتات اور حیوانات کی بایہ گی اور انحطاط، انسان کے جسم میں بھی عمل جاری ہیں، مثلاً بالوں اور ناخنوں کا بڑھنا، جسم کی عام صحت یا عدم صحت، اعضاء کا نشو و نما وغیرہ حیاتی فعل ہیں،

(۴) بعض عمل نفسی محض ہوتے ہیں، مثلاً میں اس وقت ان الفاظ کے کھنکھنے میں مصروف ہوں، یہ الفاظ اور خیالات میرے ذہن میں اس وقت مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن ان کے گرد اگر دو ادیبوں خیالات اس مضمون سے متعلق دھندلی صورتوں میں آتے جاتے ہیں، اور موجود ہیں، ان دھندلے خیالات کے علاوہ مجھے اپنے جسم و لباس اور اپنے حواس سے مختلف احساسات حاصل ہو رہے ہیں جن کا ایک منٹ پہلے مجھے شعوری علم نہ تھا، ان دھندلے خیالات اور محسوسات کو جو اس وقت میری شخصیت میں موجود ہیں، اور میرے مرکزی شعور کے لئے ذہنی پس منظر کا کام دیر ہی ہیں، ہم نفسی محض کہہ سکتے ہیں،

(۵) ہاں۔ جو خیالات کسی ایک لمحہ میں مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، ان کی حالت شعوری ہوتی ہے جب تک ہم جاگ رہے ہیں، شعوری عمل ہمارے ذہن میں جاری ہے، البتہ ایک خیال جو اس وقت شعوری حیثیت رکھتا ہے، دس پندرہ منٹ کے بعد بالکل غیر شعوری یا نفسی محض بن سکتا ہے بل کی یہ پانچویں قسم ہے،

(۶) شعوری اور غیر شعوری دونوں حالتوں میں بار بار یہ ہوتا ہے، کہ ہم اپنے آپ کو ایک ایسی ہستی یا ایسے عالم سے متصل پاتے ہیں، جو ہماری ادراکی اور محسوس دنیا سے بہت بالا اور مختلف

ہے ایسی جہتی کو ہم خدا اور ایسے عالم کو ہم روحانی عالم کا نام دیتے ہیں، اس عالم کی کیفیتوں کا بیان کرنا ہمارے لئے آسان کام نہیں ہے لیکن ہم اس کی موجودگی اور حقیقت کو اس طرح محسوس کرتے ہیں کہ ہمارے لئے اس کا انکار ناممکن ہو جاتا ہے، ذہن کی یہ حالتیں روحانی کلمات ہیں اور یہ بھی عمل فعل ہیں،

اوپر جو چوتھ قسم کے عمل بیان ہوئے ہیں، ان میں سے پہلے تین کو خارجی یا جہی اور باقی تین کو داخلی یا ذہنی کہہ سکتے ہیں عمل کی ان دو اہم قسموں میں فرق یہ ہے کہ (۱) ذہنی یا داخلی عمل کا ادراک صرف وہی شخص کر سکتا ہے جس کے ذہن میں وہ عمل جاری ہے، دوسرا شخص ان عملوں کا بلا واسطہ ادراک اور احساس ہرگز نہیں کر سکتا، وہ صرف اپنی ذہنی حالت کو میسر قرار دے کر دوسرے کی ذہنی حالت کا اندازہ کر سکتا ہے، گلاب کا پھول سونگھ کر بھجے بھی لذت حاصل ہوتی ہے، اور آپ کو بھی، لیکن میں آپ کی لذت کا صرف اس قدر اندازہ کر سکتا ہوں کہ میری جی بھنی ہوگی، میں نہیں کہہ سکتا کہ میں آپ کی لذت کو اسی طرح جانتا ہوں جیسے اپنی لذت کو اس کے برعکس خارجی یا جہی عمل جسد بھی ہیں، اور جہاں بھی ہیں ان کا بلا واسطہ احساس ہر وہ شخص کر سکتا ہے، جو اس ادراک و احساس کے لئے تیار ہو، مثلاً ہر شخص اگر چاہے تو طبعی کی کیا دی اور جاتی فعلوں کا مشاہدہ کر سکتا ہے، خواہ یہ عمل و فعل خارجی دنیا میں جاری ہوں یا خود اس کے جسم کے اندر،

(۲) ذہنی اور شعوری (یعنی داخلی) عمل کا سب سے بڑا امتیاز یہ ہے کہ اس سے ہم دنیا جہاں کے ہر طرح کے عمل و فعل اور ہر شے کو اپنے شعور کی گرفت میں لے سکتے ہیں، ہستی اور نیستی دونوں کو ہم اپنے شعور کی وجہ سے سمجھ سکتے ہیں، حیوانی سے لیکر خدا تک کا تصور ہم اپنے ذہن میں قائم کر سکتے ہیں، شعور کی یہی وہ ہمتِ مردانہ ہے جس سے انسان یزدان کو بھی اپنی کمزوریوں سے آگاہ ہے،

۴۔ عمل کی جو چھ قسمیں اوپر بیان کی گئی ہیں، وہ سب کی سب انسان میں جاری و ساری ہیں، انسان ان چھ عملوں سے مرکب ہے، ان میں سے پہلے تین عمل جو خارجی ہیں، انسان کا جسم (یا بدن) بننے میں، اور باقی تین عمل جو داخلی ہیں، اس کا نفس و ذہن،

اب علمی تحقیق نے ثابت کر دیا ہے، کہ ہمارے جسم کا اہم ترین حصہ مغز ہے، اس کے بغیر انسان انسان نہیں رہتا، ہاتھ پاؤں کاٹ دیجئے، اور دوسرے اعضاء قطع کر دیجئے، انسان موجود ہے، سر کاٹ دیجئے، تو وہ انسان نہیں لاشہ ہے، مغز جسم انسانی کا وہ اہم ترین حصہ جس کے بغیر ذہن ہے، نہ دماغ، نہ نفس ہے نہ روح، اس لئے یہ سوال کہ نفس اور جسم کا باہمی تعلق کیا ہے، درحقیقت یہ سوال ہے، کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق کیا ہے، اور کیسا ہے، اور اس ضمن میں ہم کیا کچھ کہہ سکتے ہیں، اس مقالے کے بقیہ حصہ میں اس سوال پر قدرے تفصیل سے بحث کی جائے گی،

۵۔ بحث سے پہلے میں یہ امر واقعہ تسلیم کرنا ہے، کہ نفس اور جسم میں تعلق ہے، اور ضرور ہے، اگر کسی شخص کو بیمار ہے، یا وہ کسی اور بیماری میں مبتلا ہے، تو وہ دماغی کام کا حصہ کرنے سکے گا، یعنی اگر جسم کی صحت بگڑی ہوئی ہے، تو نفس حالت بھی بگڑی ہوئی معلوم ہوگی، اسی طرح اگر نفس حالت بگڑی ہوئی ہے، تو جسمانی حالت بھی فوراً خراب ہو جائے گی، مثلاً اگر کسی شخص کے دل میں رنج و غم کے جذبات یا باطل اوہام جمع ہو رہے ہیں، تو اسکی جسمانی حالت دیکھتے دیکھتے گر جائے گی، مشہور ہے کہ چند طباع لڑکوں نے جنہیں اسکول سے چھٹی کی ضرورت تھی، استاد صاحب کو سچ بچا کر دیا، ایک آیا اور پوچھنے لگا، کیوں جناب خیریت تو ہے، آج چہرہ غیر معمولی طور پر زرد ہے،؟ جواب ملا کچھ بھی نہیں، دوسرا آیا، تیسرا آیا، جب کئی لڑکے یکے بعد دیگرے یہی پوچھتے رہے، تو استاد صاحب کو سچ بچ لڑزہ پیدا ہو گیا، انگریزی مثل

تشویش نے بلی کو بھی مار دیا، نفس اور جسم کا یہ تعلق امر واقعہ ہے، اور ہمارا روزانہ مشاہدہ ہمیں یہی بتاتا ہے،

اب ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، عضوی نفسیات نے ثابت کر دیا ہے کہ ذہن اور مغز کا باہمی تعلق بھی بہت گہرا ہے، اور امر واقعہ ہے، اس کے ثبوت میں دو قسم کی شہادتیں پیش کی جاتی ہیں،

(۱) یہ دیکھا گیا ہے کہ ان تمام جانوروں میں جن کے جسم میں ریڑھ کی ہڈی ہے، جس جانور کا مغز دوسرے جانوروں سے متبادلہ حجم میں (جسم کی نسبت سے) زیادہ ہے اور ترکیب میں بھی زیادہ چھپیدہ ہے، وہی جانور ذہانت میں دوسرے جانوروں سے بہتر ہے، انسان ذہین ترین جانور ہے، اور انسان کا مغز نہایت چھپیدہ اور نہایت ہی بوجھل ہے، تجربہ بتاتا ہے کہ ہاتھی، کتا، لومڑی وغیرہ ذہین جانور ہیں، ان کی کھوپڑیوں کو جب کھولا جاتا ہے، تو معلوم ہوتا ہے، کہ ان کے قد و قامت کے لحاظ و تناسب سے ان کے مغز نہایت بوجھل اور چھپیدہ ہیں،

(۲) بعض اوقات یہ ہوتا ہے کہ نفس کی کوئی خاص شعوری حالت غفل ہو جاتی ہے، مثلاً ایک شخص بیمار سی سے پہلے شعوری لحاظ سے بھلا چٹکا تھا، لیکن اب ٹھیک بول نہیں سکتا، لکھ نہیں سکتا، سمجھ نہیں سکتا، یا اندھا ہو گیا ہے، برا ہو گیا ہے، وغیرہ اسکی وجہ؟ وجہ یہ کہ بیمار سی سے (یا بعض اوقات کسی اور وجہ سے جس کی نوعیت نامعلوم ہے) مغز کے وہ حصے جو ان شعوری حالتوں کے لئے مقرر تھے، یا تو ضائع ہو گئے ہیں، یا وہ خون کے کسی جے ہوئے قطرہ کی وجہ سے جو ان حصوں میں پھنس گیا ہے، کام نہیں کرتے، مغزی حصے نہایت نازک ہوتے ہیں، ان کی معمولی

صحت میں اگر ذرا سی بے قاعدگی بھی ہو جائے تو وہ بسا اوقات تباہ کن بلکہ ممکث ثابت ہوتی ہے، جب منزع کے (ان حصوں پر جراحی عمل جو عموماً نہایت مشکل اور خطرناک ہوتا ہے) کیا جاتا ہے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہتھے خراب ہو چکے تھے، جسکی وجہ سے وہ شعوری حالت بھی جس کا ان پر انحصار تھا، ضائع ہو گئی تھی، اگر یہ نقصان خفیف ہوتا ہے تو جرح کی کامیاب کوشش سے وہ دور ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ وہ شعوری حالت بھی عود کرتی ہے، جو بیمار کی وجہ سے معطل یا ضائع ہو چکی تھی، بار بار ایسا ہوتا ہے، کہ آنکھیں بالکل صحیح دکھائی دیتی ہیں ان کی اندرونی ساخت و کیفیت بالکل معمول کے مطابق ہے، لیکن بنیائی ضائع ہو گئی ہے، اسکی وجہ صرف یہی ہوتی ہے کہ بنیائی ایک شعوری حالت ہے، جس کا تعلق صرف آنکھ ہی سے نہیں (و محض ایک آلہ اور ذریعہ ہے بنیائی کا) بلکہ منزع کے پس پشت حصہ سے ہے، جب منزع کا یہ حصہ انحطاط پکڑ گیا، یا بالکل ضائع ہو گیا، تو بنیائی کا ضائع ہو جانا لازمی نتیجہ تھا،

(۳) عضوی نفسیات نے یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ منزع کے مختلف حصوں کی ماموریتیں الگ الگ ہیں، مثلاً انسان میں منزع کا پچھلا حصہ (گدھی سے اوپر) بنیائی کے لئے ہے، منزع کے ماتھے والے ہتھے کے دار کے لئے ہیں، دائیں اور بائیں طرف کے ہتھے کچھ محسوسات کیلئے اور زیادہ تر الفاظ و زبان کے لئے مخصوص ہیں، منزع کے اوپر والے ہتھے (یعنی منزع کا کثیر حصہ) غالباً اعلیٰ شعوری حالتوں کے لئے مخصوص ہے، چھوٹا منزع اگر دن سے ذرا اوپر والا پچھلا حصہ (یعنی *Cerebellum* تو اذن جسم کے لئے ہے، وغیرہ، عضویات منزع بھی اپنے ابتدائی مرحلوں میں ہے، لیکن جس قدر بھی ہے، اس سے ذہن و منزع کا تعلق ثابت ہوتا ہے،

۴۔ الغرض یہ امر واقعہ ہے کہ انسان کی داخلی (ذہنی) حالتوں اور خارجی (جسمی) حالتوں کا آپس میں گہرا تعلق ہے، یا عام زبان میں یہ کہنے کے انسان کے جسم و ذہن یا جسم و نفس میں گہرا تعلق

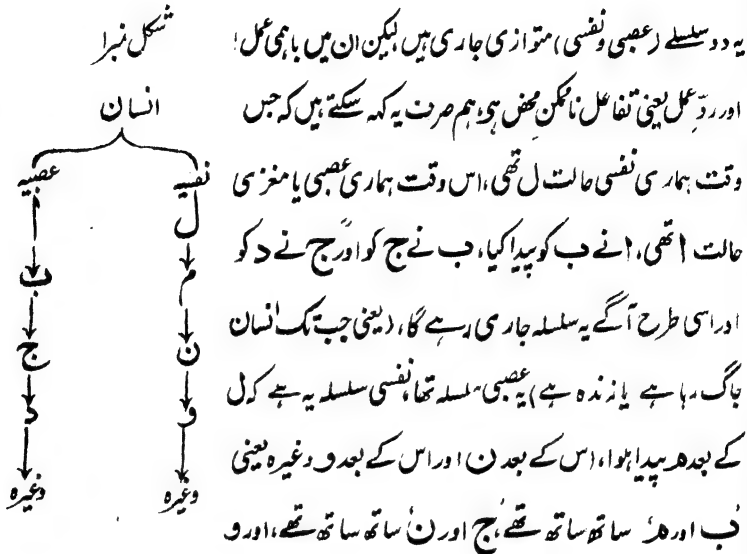
ہے اس تعلق کو علمی حلقوں میں ایک قانون کی صورت میں بیان کرتے ہیں، یہاں دو اصطلاحات ذہن نشین کر لینی چاہئیں، انسان کی ہر نفسی یا ذہنی حالت عمل یا فعل کو نفسیہ یا ذہنیہ کہہ سکتے ہیں، اسی طرح اس مندرجہ عمل فعل یا حالت کو جو نفسی عمل یا حالت سے پہلے یا اس کے ساتھ واقع ہوتی ہے، ہم عصبیہ یا مندرجہ کہہ سکتے ہیں، اب ذہن و منزع کے تعلق کا قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ ساتھ یا اس کے ہمراہ واقع ہوتا ہے، یعنی اگر آپ کے ذہن میں کوئی نفسی حالت موجود ہے تو یقین رکھیے کہ اسکے ساتھ ساتھ یا اس سے ذرا پہلے ایک عصبی حالت بھی واقع ہوئی ہے، اگر وہ عصبی حالت واقع نہ ہوئی ہوتی، تو آپ کی یہ ذہنی یا نفسی حالت بھی واقع نہ ہوتی،

اس قانون سے مراد کیا ہے؟ اسکی نوعیت اور حقیقت کیا ہے؟ کس حد تک یہ قانون قطعی ہے؟ کیا یہ قانون علوم طبیعیات اور کیمیا کے قوانین کی طرح عددی شکل میں ڈالا جاسکتا ہے یا نہیں؟ یہ سوالات غور طلب ہیں، اور ذیل میں ان پر بحث کیجاتی ہے، قانون یہ ہے کہ ہر نفسیہ کسی عصبیہ کے ساتھ یا اسکے ہمراہ واقع ہوتا ہے، اسکی توجیہ کیلئے دو نظریے پیش کئے گئے ہیں، ایک نظریہ کا نام نفسی مادی متوازنیت ہے، اور دوسرے کو نفسی جسمی تفاعلیت کہتے ہیں،

(۱) نفسی مادی متوازنیت کا نظریہ یہ ہے کہ مندرجہ حالتیں اور نفسی حالتیں بالکل الگ الگ چیزیں ہیں، ان میں باہمی تفاعل ناممکن ہے، ایک مادی ہے دوسری غیر مادی، ایسی دو مختلف اجنس چیزوں میں تفاعل ہو کیسے سکتا ہے؟ ذہنی حالتیں سلسلہ وار الگ ترتیب سے جاری ہیں

Psycho-physical parallelism
Psycho-neural interactionism

اور ان کے ساتھ ساتھ مغزی اور عصبی حالتیں اپنی ترتیب سے الگ سلسلہ وار جاری ہیں (دیکھو شکل اول)۔



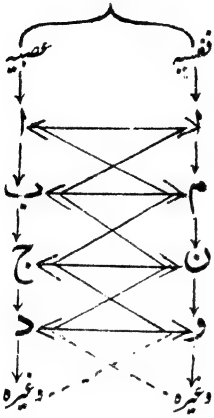
اور و ساتھ ساتھ تھے۔ انسان کی یہ دو مختلف حالتیں متوازی سلسلوں میں بڑھتی رہتی ہیں لیکن ہم ہرگز یہ کہہ نہیں سکتے کہ کس نفسیہ (ذہنی حالت) نے کسی عصبیہ (مغزی حالت) کو پیدا کر دیا ہے، یا کسی عصبیہ نے کسی نفسیہ کو پیدا کر دیا ہے، مادی سلسلہ مادی تغیرات (یعنی مغزی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، اور نفسی سلسلہ نفسی تغیرات (یعنی ذہنی تغیرات) کا ذمہ دار ہے، یہ ہے نفسی مادی متوازنیت کا نظریہ اور علمائے سائنس کے ایک کثیر حصہ نے اُسے قبول کیا ہے،

(۲) اس نظریہ کے برعکس دوسرا نظریہ یعنی نفسی جسمی تفاعلیت کا ہے، وہ کہتا ہے کہ عوام یہ خیال نسبتاً زیادہ صحیح ہے، کہ روح اور جسم یعنی ذہن اور مغز میں تفاعل ہے، ان کے درمیان عمل بھی ہے، اور ردِ عمل بھی، ایک کا دوسرے پر اثر ہوتا ہے، اور ایک دوسرے سے اثر پذیر بھی ہوتا ہے، (دیکھو شکل دوم)

عصبی حالتیں نفسی حالتوں پر اثر کرتی ہیں، اور خود ان سے متاثر ہوتی ہیں، اُن کو پیدا

شکل نمبر ۲

انسان



کر سکتا ہے، اور خود اس سے پیدا ہو سکتا ہے، اور
 مل کر م کو بھی پیدا کر سکتے ہیں، اور ب کو بھی پر نفسی
 حالت کا ہر عصبی حالت سے تعلق ہوتا ہے، یا ہو سکتا ہے،
 ہم محض اپنی سہولت کے لئے ان کے الگ الگ نام
 رکھ لیتے ہیں، ورنہ عصبیہ و نفسیہ دونوں انسان کی باتیں
 ہیں، اور ان ہی عملوں سے وہ مرکب ہی ہم خارجی
 (جسمی) عملوں کو ایک نام دیتے ہیں، اور داخلی (ذہنی)
 عملوں کا دوسرا نام، متوازنیت ہمیں لغویات میں پہنچا

دیتی ہے، مثلاً اس کے مطابق اگر اس وقت میں کھ رہا ہوں، تو کھنے کا عمل جو عصبی اور منجری ہو
 خود بخود جاری ہے، اور میرے ذہن، شعور اور نفس کا اس پر کوئی اثر نہیں، بلکہ وہ محض ایک
 تماشا کی کی حیثیت سے متوازن سلسلہ میں ساتھ جا رہے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہمارے جسمی فعل
 و عمل کے تعین میں ہمارے نفس و ذہن کو ایسا ہی اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہمارے منہ کو، یہ
 دعویٰ بالکل لغو ہے، کہ جسمی افعال کا سلسلہ نفس و ذہن کے اثر سے آزاد رہ کر چل سکتا ہے یا
 چل رہا ہو نفس اور منجریں تفاعل ہے، اور یہ تفاعل بر لحہ اور ہمارے شخصیت کے ہر پہلو اور شعبہ
 میں جاری ہے، متوازنیت نے اپنے غلط نظریہ سے جسم و روح یا نفس و منہ کے تفاعل کو
 وہ اساسی اور قطعی اہمیت دے دی ہے، جس کے لئے درحقیقت نہ گنجائش ہے اور نہ دلیل
 یہ نظریہ تفاعلیت علمی حلقوں میں اس قدر مقبول نہیں ہوا جس قدر کہ نظریہ متوازنیت
 ہی دو مفروضے ہیں اور ہمیں ان دونوں کو ذرا غور سے دیکھنا چاہیے،

۷۔ متوازنیت کے حق میں دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، اور دونوں دلیلوں میں سب سے پہلو

غالب ہے،

(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر متوازنیت کو ترک کر کے نظریہ تغالیت قبول کر لیا جائے تو قانون تحفظ قوت کی شکست لازم آتی ہے، اور چونکہ یہ قانون نہایت اہم اور صحیح ہے، اس لئے جو نظریہ اس کے خلاف جاتا ہے، وہ خود غلط ٹھہرا، اور جو نظریہ (یعنی متوازنیت) اس غلط نظریہ (یعنی تغالیت) کا مقابل ہے، وہ صحیح ثابت ہوا، یعنی تغالیت کے ابطال سے متوازنیت کی صحت ثابت ہوئی۔ تغالیت سے قانون تحفظ قوت کی شکست کیسے ہوتی ہے؟ اس طرح کہ اگر ہم یہ مان لیں کہ جسم یا مغز کا فعل اور اثر روح یا ذہن پر ہو سکتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ مادی قوت ذہنی قوت میں بدل گئی یعنی نظام عالم میں جو مجموعی مقدار مادی قوت کی موجود تھی، اس کا کچھ حصہ ذہنی قوت میں منتقل ہو گیا، اور مادی قوت کی مقدار میں کمی واقع ہو گئی، اس طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ روح یا ذہن یا شعور کا فعل و اثر جسم یا مغز پر ہو سکتا ہے، تو اس سے یہ لازم آئے کہ ذہنی قوت کا کچھ حصہ مادی قوت میں داخل ہو گیا، اور اس طرح نظام عالم میں مادی قوت کی مجموعی مقدار میں کچھ اضافہ ہو گیا، دونوں حالتوں میں قانون تحفظ قوت ٹوٹ جاتا ہے، کیونکہ تحفظ قائم نہیں رہتا، مادی قوت یا تو کم ہو جائے گی، اور یا زیادہ، کیا یہ اعتراض صحیح ہے؟

اس قانون تحفظ قوت یہ ہے کہ نظام عالم میں قوت کی مجموعی مقدار مقرر اور محدود ہے، اس میں نہ کمی ہو سکتی ہے، اور نہ زیادتی، صرف صورتیں بدل سکتی ہیں، مثلاً آپ کھانا کھاتے ہیں، اور اپنے اندر نئی قوت اور صحت محسوس کرتے ہیں حالانکہ بھوک کی حالت میں آپ اپنے آپ کو کمزور محسوس کرتے تھے، یہ قوت کہاں سے آئی؟ جواب ملتا ہے کہ غذا میں جو قوتیں چھپی تھیں، وہ آپ کی صحت کی صورت میں ظاہر ہوئی ہیں،

نظریہ تفاعلیت کی طرف سے اس اعتراض کا یہ جواب ملتا ہے کہ

(۱) اول تو یہ دعویٰ ہی غلط ہے، کہ قانون تحفظ قوت بالکل اٹل، واضح اور ناقابل شکست قانون ہے۔ اسے قانون کہنا بھی صحیح نہیں، اور خود اس قانون کے موجد اُسے ہرگز عالمگیر اہمیت اور وسعت نہیں دیتے، درحقیقت یہ قانون نہیں ہے، بلکہ ایک تعیم ہے، جو مادی دنیا کے چند شعبوں میں مشاہدہ اور تجربہ کی بنا پر قائم کی گئی ہے، لیکن اس تعیم کی نظری حیثیت بہت کمزور ہے، اس لئے اسے صرف تعیم تجربی کہہ سکتے ہیں، قانون کا لقب اس کے لئے صحیح نہیں، اس لئے جو اعتراض اس تجربی تعیم کی بنیاد پر قائم کیا گیا ہے، وہ صحیح اور قطعی ہو سکتا، کیا ہمارے پاس کوئی دلیل یا وجہ ایسی موجود ہے جس کی بنا پر ہم یہ حکم لگا سکیں کہ نظام عالم کی مادی قوت کی مقدار اس طرح محدود، محصور اور بستیہ ہے کہ نہ تو اس میں اضافہ ہو سکتا ہے، اور نہ کمی؟ ایسی کوئی وجہ دلیل موجود نہیں تھی، اس لئے ایک تعیم کو وہ اہمیت نہیں دیا جاسکتی جو ایک قانون کو حاصل ہوتی ہے، تعیم کا نام ہی ظاہر کرتا ہے کہ یہ کلیہ بہت کم مثالوں کی بنا پر قائم کیا گیا ہے، اور ان مثالوں سے متعلق حلقہ شہادت کے باہر تعیم کا کلیہ اپنی اہمیت کھو بیٹھتا ہے،

(۲) تحفظ قوت کی تعیم کو اگر ذرا غور سے دیکھا جائے تو اس کی کمزوری اور کھلتی ہے، کہا جاتا ہے، کہ قوت یا توانائی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک تفاعل بالفعل (توانائی بالفعل) یہ ہوگی کسی جسم کی استعدادِ عمل اپنی حرکت کے لحاظ سے۔ اور دوسری تفاعل بالقوت (توانائی بالقوت) یعنی کسی جسم کی استعدادِ عمل بلحاظ ان قوتوں کے جو اُس کے اور دوسرے اجسام کے تعلق سے پیدا ہوتی ہیں، آسان لفظوں میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایک واضح اور حرکی صورت ہے، یعنی وہ صورت جس میں عمل ظاہر ہو رہا ہے، اور قوت عمل کی صورت پکڑا رہی ہے، مثلاً پتھر شیشہ پر گرا،

اور شیشہ ٹوٹ گیا، اس حالت میں پتھر کی قوت حرکی اور واضح تھی، دوسری صورت وہ ہوتی ہے جس میں قوت عمل میں ظاہر نہیں ہو رہی ہے، بلکہ ہماری آنکھوں سے غائب ہو کر کسی شے میں مخفی یا مضمحل ہو گئی ہے، مثلاً میں ایک پتھر اٹھا کر اپنے مکان کی اوپر والی چھت پر لے جاتا ہوں، پتھر کو اوپر لیجانے میں میں نے قوت خرچ کی، (یعنی میری یہ قوت حرکی تھی) لیکن آخر اس صرف قوت کا نتیجہ کیا ہوا؟ تحفظ قوت کا قانون کہتا ہے، کہ قوت صورتیں بدلتی رہتی ہے، لیکن نہ کم ہوتی ہے نہ زیادہ، اور ضائع ہرگز نہیں ہوتی، اس لئے پتھر کو اوپر لیجانے میں جو قوت میں نے صرف کی ہے، وہ بھی ضائع نہ ہوئی ہوگی، اب وہ قوت کس طرح میری آنکھوں سے پوشیدہ ہے؟ جواب ملتا ہے، کہ وہ قوت زیادہ تر اس پتھر ہی میں مخفی و مضمحل ہے، لیکن کیا اس پتھر کی شکل و صورت حجم اجزاء کی تعداد یا ان کی ترکیب میں میری قوت کے صرف سے کوئی خفیف سا خفیف فرق بھی پڑا ہے؟ ہرگز نہیں، پتھر ویسا ہی ہے، جیسے پہلے تھا، تو پھر اس کا کیا ثبوت ہے کہ میری صرف شدہ قوت پتھر میں مخفی و مضمحل ہے؟ جواب ملتا ہے، کہ پتھر کو ذرا چھت سے لڑھکا کر دیکھیے، جب نیچے فرش پر گرے گا، تو اس زور سے گرے گا کہ جس سل پر پڑے گا، اسے توڑ دے گا، حالانکہ پہلے جب وہ پتھر اس سل پر پڑا تھا، تو بالکل بے ضرر تھا، سل کا اس طرح ٹوٹ جانا ثبوت ہے اس بات کا کہ میری قوت ضائع نہیں ہوئی تھی، بلکہ پتھر میں مضمحل ہو کر اس کی تحریری طاقت کو شدت سے بڑھا گئی تھی اب سوال یہ ہے کہ ایک قوت کے دوسری شوں میں سطح چھپ جانے یا مضمحل جانے کو ہم سمجھ کیسے سکتے ہیں؟ ایک قوت دوسری صورت میں بدل کیسے جاتی ہے؟ بدلو کا طریقہ کیا ہے؟ ان سوالات کا جواب نہیں ہمیں صرف یہ بتایا جاتا ہے کہ قوت کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک حرکی طاقت اور دوسری مخفی و مضمحل ایک بالفضل اور دوسری بالقوت۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا جاسکتا،

یہاں متوازنیت کا مخالفت اور تغافل کا حامی بول اٹھتا ہے، کہ جب آپ قوت

کی منفی اور بالقوہ صورت کو نظام عالم کی مجرعی قوت میں شامل کر سکتے ہیں، تو آپ کو کیا حق حاصل ہوا کہ ذہنی قوت کو اس نظام عالم سے خارج کر دیں، ذہنی قوت اپنے مفہوم اور طریق کار میں ذہ برابر بھی منفی قوت سے زیادہ مہم یا ناقابل فہم نہیں ہے،

(۳) تحفظ قوت کی تعمیم کی بنیاد پر جو اعتراض تفاعلیت کے خلاف (اور متوازنیت کے حق میں) پیش کیا گیا تھا، اسکی کمزوری، بلکہ خود تحفظ قوت کے پورے نظریہ کی کمزوری سب سے زیادہ اس حقیقت سے کھل جاتی ہے، کہ خود قوت کا تصور ہی ابہام سے خالی نہیں، آخر قوت سے مراد کیا ہے،؟ قوت سے مراد ہے کام کرنے یا فعل کے صادر ہونے کی قابلیت، جہاں بھی کام یا فعل ہوگا، اور جس صورت میں بھی وہ ظاہر ہوگا، وہ قوت کا مظاہرہ ہوگا، اس معنی میں ذہنی یا شعوری یا روحانی فعل اُسی طرح کام کھلایا جائے گا جس طرح کہ مادی یا کیمیائی یا حیاتی عمل اور رد عمل، قوت کی کوئی ایسی تعریف موجود نہیں ہے جس کے مفہوم اور تضمن میں ذہنی شعوری یا روحانی افعال کو بالترتیب خارج کیا جاسکے، حقیقت تو یہ ہے، کہ انسانی شعور کے ذاتی احساس قوت کو اگر خارج کر دیا جائے تو تصور قوت اپنے اصلی مفہوم اور روح سے خالی ہو جائے گا اگرچہ خود اپنے نفس میں قوت کا احساس نہیں ہے، تو میں کسی اور شے میں اس کی موجودگی کا قیاس کیسے کر سکتا ہوں یہاں اس بحث کو لمبی کرنے کی ضرورت نہیں ہے، جو کچھ اوپر لکھا گیا ہے، وہ یہ ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ جسم و ذہن کی تفاعلیت کے نظریہ کے خلاف قانون تحفظ قوت کو پیش کرنا بے سود ہے، نہ تو یہ قانون اٹل ہے، نہ اسکی حیثیت تعمیم سے زیادہ ہے، نہ وہ ابہام اور مغالطہ سے بالکل پاک ہے، نہ اس کے حدود مقرر ہیں، نہ خود لفظ قوت ہی ابہام سے خالی ہے، اور نہ اس قانون یا تعمیم کی صحت سے جسم و ذہن کی تفاعلیت ناممکن ثابت ہوتی ہے،

(ج) دوسری دلیل جو نظریہ تفاعلیت کے خلاف (اور اس کے مخالف نظریہ متوازنیت

کے حق میں) پیش کی جاتی ہو یہ ہے کہ آخر جسم و ذہن دو ایسی متضاد و مختلف چیزوں میں تفاعلیت (یعنی باہمی عمل و رد عمل) ہو کیسے سکتا ہو؟ ایک مادی چیز دوسری غیر مادی ایک مکان میں محدود دوسری مکان سے آزاد، ایک کیفیت دوسری کثافت کی ضد، ایک فانی اور دوسری شاید غیر فانی۔ ایسی متضاد چیزوں میں تفاعل و تعامل نامکن محض ہے، کیونکہ ہم ایسے تفاعل کو نہ تو سمجھ سکتے ہیں، اور نہ اس کا تصور ہی کر سکتے ہیں،

یہ اعتراض بھی سبلی ہوا اس سے نتیجہ یہ نکالا گیا ہے، کہ چونکہ جسم و ذہن کا باہمی تفاعل ناقابلِ فہم و ادراک ہے، اس لئے جسم و ذہن کی حالتیں دو متوازی سلسلوں ہی میں جاری رہ سکتی ہیں (جیسا کہ متوازنیت کا دعویٰ ہے) لیکن نظریہ تفاعلیت کے حامیوں کی طرف سے اس اعتراض کا بھی قاطع جواب ملتا ہے، البتہ ان کا جواب بالمشابہہ

(۱) مثلاً اس کا سوال ہے کہ کب آپ مادی اجسام کا تفاعل (یعنی ان کا باہمی عمل و رد عمل) سمجھ چکے ہیں؟ کیا آپ کو اس حقیقت کا مکمل فہم و ادراک ہو چکا ہو کہ جب ایک مادی شے دوسری مادی شے پر اثر کرتی ہے، تو یہ اثر اس دوسری شے میں کیسے نفوذ پاتا ہو اور اس میں ڈکیسے جاری و ساری ہو جاتا ہے؟ مثلاً کیا آپ اسکی وجہ بتا سکتے ہیں کہ اگر میں چار یا پانچ کتابیں ساتھ ساتھ رکھ کر قطار بنا دوں اور پھر ایک اور کتاب کو قطار کے سرے کی کتاب سے زور سے ٹکرا دوں (لیکن سرے والی کتاب کو ہلنے نہ دوں) تو قطار کی آخری کتاب آگے سرک جائے گی، اور درمیان والی کتابیں ویسی کی ویسی رہیں گی؟ آپ فرمائیں گے کہ ہلکر کا زور یعنی قوت کتابوں میں سے گذرتی ہوئی آخری کتاب میں پہنچی اور چونکہ اس سے آگے کوئی رکاوٹ نہ تھی، اس لئے وہ کتاب سرک گئی، لیکن سوال یہ ہے کہ قطار کی کتابوں میں سے قوت نے راستہ کیسے بنا لیا، کس طرح یہ قوت یا زور ان کتابوں کے ذرات میں سے گذرتا ہوا آگے

نکل گیا؟ کیا اس قسم کے سینکڑوں ہزاروں مشاہدات کا آپ کے پاس کوئی صحیح حل یا ان کے سلسلہ حل کی ایسی تشریح موجود ہے، جسے تمام سائنسدان صحیح تسلیم کر لیں،؟ ہرگز نہیں،
 یہ ہم مان لیتے ہیں کہ تصادم یا ٹکڑے مادہ کے ذرات میں سے زور حرکت یا قوت کی ترسیل کا منظر ہم ہر روز اپنے ماحول میں دیکھتے ہیں، اور یہ منظر اس قدر عام ہے کہ ہم اسے معمول سمجھتے ہیں لیکن کسی چیز کا معمول ہو جانا اس بات کے مترادف نہیں ہے کہ ہم نے اس چیز کو سمجھ لیا ہے، یا اسکی نوعیت اور حقیقت کو ہم پاگئے ہیں، سچ تو یہ ہے کہ ایسے عام منظر سب سے زیادہ چھپیدہ ثابت ہوتے ہیں اور ان کا عام اور معمول ہونا ہمیں دھوکے میں ڈالے رکھتا ہی غرض مادی اجسام کا تفاعل اس وقت تک نہیں سمجھا جاسکا، تو پھر کس منہ سے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ چونکہ جسم و ذہن کا تفاعل ہماری سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے وہ سرے سے ممکن ہی نہیں؟ ہم صرف یہی پوچھ سکتے ہیں، کہ عام مشاہدہ کیا کہتا ہے؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ روزمرہ کا مشاہدہ جسم و ذہن کے تفاعل کو مادی اجسام کے تفاعل سے بھی زیادہ عام اور معمولی پاتا ہی

(۲) پھر یہ دیکھئے کہ طبیعیات جدید مادی اجسام کے تفاعل کی بعض ایسی صورتوں اور حالتوں کو بلا چون و چرا تسلیم کرتی ہے اور صحیح طور پر تسلیم کرتی ہے، جن کی حقیقت و نوعیت کے متعلق ہماری فہم ابھی ابتدائی منزل سے بھی نہیں گذری، مثلاً کیا ہمیں کشش ثقل کی حقیقت و نوعیت کا صحیح فہم و ادراک ہے،؟ ہرگز نہیں، ہم صرف یہ دیکھتے ہیں کہ مادی اجسام میں ایک ایسا رشتہ موجود ہے، جس کے طریق کار کو ہم ایک قسم کے عددی اور حسابی قانون میں بیان کر سکتے ہیں، لیکن یہ قانون صرف یہ بیان کرتا ہے کہ وہ مادی اجسام میں کشش ثقل اس خاص پیمانہ پر ہوتی ہے لیکن کیوں ہوتی ہے اور کشش ثقل ہے کیا چیز؟ ان کے متعلق سائنس اور اس کا یہ قانون خاموش ہیں، مشاہدہ ہمیں یہ منظر دکھاتا ہے، اس لئے ہمارا فرض ہے کہ اس منظر کو صحیح الفاظ میں قلمبند کر دیں

یعنی اسے قانون کی شکل دیں، لیکن یہ قانون اس کشش کی علت کے متعلق بالکل خاموش ہی، اب فہم و ادراک کے نقطہ نظر سے مادی اجسام میں کششِ ثقل جسم و ذہن کے تفاعل سے کیس زیادہ بعید از نیل اور عجیب ہے، لیکن چونکہ مادی اجسام کا یہ تفاعل ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے، اس لئے علیٰ غایت کا تقاضا ہے، کہ اسے صحیح طور پر بیان کر دیا جائے، اسی طرح جسم و ذہن کا تفاعل بھی مشاہدہ سے ثابت ہو، اس لئے علیٰ غایت کی دانت کو یہاں بھی اپنا فرض ادا کرنا چاہئے، اور اس تفاعل کو صحیح صحیح طور پر قلبند کر دینا چاہئے، بعد میں جب علم کی وسعت بڑھتی جائے گی، اور ہمارے فہم و ادراک کی پری اور باریک بینی ترقی کرے گی، تو جس طرح ہم مستقبل میں کششِ ثقل کی حقیقت و نوعیت کے فہم کو ممکن سمجھتے ہیں، اسی طرح ہمیں جسم و ذہن کے تفاعل کا فہم بھی ممکن سمجھنا چاہئے، بہر حال علیٰ غایت کا تقاضا یہ ہے کہ امور واقعہ سے جان بوجھ کر چشم پوشی نہ کی جائے، یہ امر واقعہ ہے کہ کششِ ثقل (یعنی مادی اجسام میں تفاعل) مادی دنیا میں جاری و ساری ہے، اسی طرح یہ بھی امر واقعہ ہے کہ عالم حیات کے ایک کینہ قصہ میں جسم و ذہن کا تفاعل بھی جاری و ساری ہے،

(۳) صرف حقیقت امر ہی کو اگر مد نظر رکھا جائے تو ہمیں ایک قدم اور آگے بڑھنا چاہئے، کیا یہ سچ نہیں ہو کہ جب سے انسان عالم شعور میں آیا ہے اس نے اپنے جسم و ذہن (یا جسم و روح) کے تفاعل کو سب سے زیادہ بن حقیقت تسلیم کیا ہے؟ اور حقائق سے وہ انکار کرتا رہا ہے، لیکن اس حقیقت کے انکار کی نہ تو اسے کبھی جرأت ہی ہوئی ہے، اور نہ اس کے دل میں اس کا وہم تک گذر رہا ہے، کہ اس حقیقت کا انکار ممکنات میں سے ہے، انسان نے تہذیب کے ارتقا میں ہزاروں سال گزارے، اور پھر اسے کششِ ثقل کا خیال آیا، لیکن جسم و ذہن کا تفاعل اس کے شعور کے لئے ادبیات کا کام دیتا رہا ہے، مادی اجسام کے تفاعل کا ادراک اسے بتدریج اور ہزاروں ٹھوکریں کھانے کے بعد ہوتا ہے، لیکن یہ حقیقت اسے اپنی شعوری زندگی کے پہلے ہی دن سے معلوم ہے کہ اگرچہ ہوں (ذہن) تو

بازو ہلا سکتا ہوں، (جسم) اگر پاؤں میں کانٹا بچھ جائے (جسم) تو درد محسوس ہوتا ہے، اور طبیعت کا توازن بگڑ جاتا ہے، (ذہن) یعنی اُسے یقین ہے کہ میں اپنے خیالات سے اپنے جسم کو متاثر کر سکتا ہوں اور اپنے جسم سے اپنے خیالات کو متاثر کر سکتا ہوں، جہاں تک ہر انسان کے ذاتی مشاہدہ کا تعلق ہے جسم و ذہن کے تفاعل سے زیادہ صاف اور کھلی ہوئی حقیقت کوئی نہیں، تفاعل کی نوعیت (خواہ تفاعل مادی اجسام میں ہو یا جسم و ذہن میں) ابھی سائنس کے لئے ایک عقدہ سا بن کر رہ گئی ہے، لیکن قیاس یہی چاہتا ہے کہ اس عقدہ کی کشائش ذہن و جسم کے تفاعل کے بغور مطالعہ سے ہوگی،

(۴) ہر استقرائی علم کی ترقی کی دو منزلیں ہوتی ہیں، اول منزل بیانیہ - دوسری منزل علیہ - بیانیہ منزل میں اس علم کے لئے ضروری ہوتا ہے، کہ اپنے سے متعلق حوادثِ قدرت کو صحیح صحیح طور پر بیان کر دے، تاکہ ان کے خط و خال ان کے طرق کار و ارادان کے متعلق باقی ضروری معلومات بلا کم و کاست قلبند ہو جائیں۔ اس بیانیہ منزل میں کئی ایک تعمیم بھی ہاتھ آتی ہیں، اور تعمیم اپنے اندر ایک بیانیہ قانون کی اہمیت رکھتی ہے، اس منزل کے طے ہونے کے بعد (ادو) بعض علوم میں اس منزل کے طے ہونے سے پہلے بھی) دوسری منزل یعنی منزل علیہ شروع ہو جاتی ہے، اس منزل میں بھی ضروری ہوتا ہے، کہ تعمیم کی وجہ اور علت ڈھونڈ لی جائے، ہر امر کے متعلق کیوں، کیسے، کہاں سے، کس وجہ سے وغیرہ سوال کئے جائیں، اور ان کا حل ڈھونڈا جائے، یہی منزل اُس علم کی اصل آزمائش، اس کے درجہ کا حقیقی معیار اور اخیر میں اس کا معراج بنتی ہے، جہاں تک علوم جدیدہ کا تعلق ہے، وہ اس دوسری منزل کے ابتدائی مرحلوں

سے استقرائی علم سے مراد سائنس کے وہ شعبے ہیں جن کا انحصار تمام تر مشاہدہ فطرت و قدرت اور تجربہ پر ہے۔ جسے عوام سائنس کہتے ہیں وہ علوم استقرائیہ کا مجموعہ ہے،

سے ابھی پار نہیں ہوئے، اور ان کی ترقی کے راستہ میں ایک مہیب پتھر جو پڑا ہے، وہ یہی تفاعل کا عقدہ ہے، اس کے حل کے لئے سائنس کے لئے ضروری ہے، کہ جسم و ذہن کے تفاعل کی جس قدر مثالیں بھی اُسے مل سکیں، ان کو بنیادینہ تمیموں، کلیوں اور عمومیات کی شکل و صورت میں ڈھالا جائے اور پھر ان ہی سے جو چھوٹی چھوٹی اور کم مرتبہ ہوں، ان عمومیات کو چند بڑی اور زیادہ اہم تمیموں اور کلیوں میں سمیٹا جائے۔ اس طریق کار سے مواد ترتیب پا جائے گا، ادویات ملے ہوں گی، قوانین وضع ہو سکیں گے، اور پھر آخری حصار پر حملہ کے لئے (یعنی تفاعل کی علیت کی دنیا کے لئے) راستہ صاف ہو جائے گا، اس لحاظ سے عضوی نفسیات کی اہمیت جدید سائنس کے لئے بہت زیادہ ہے،

(باقی)

نفسیات ترغیب

کسی انسان کو کسی کام، یا چیز یا تحریک کے لئے ہم کیونکہ آمادہ کر سکتے ہیں، اور اس کو ترغیب اور شوق دلا سکتے ہیں، اس کے نفسیاتی اصول کیا ہیں، اس کتاب میں انہی اصول کی تشریح ہنر تجارت، اشتہارات، اور تقریر و وعظ میں ہر جگہ ان اصول کی رعایت کی ضرورت ہے، اس لئے تجارت کے مشنرین، واعظین، مدرسین، اور وکلاء سب کو اس کتاب کی ضرورت ہے،

صفحات ۲۱۱، قیمت ۱-۱۲

افکار عصریہ

سائنس نے جنگ عظیم کے بعد جو ترقیاں کی ہیں، یہ کتاب ان تمام ترقیوں کا خلاصہ ہے، کتاب ۲۶ بابوں میں تمام ہوئی ہے، اور ہر باب میں سائنس کے مختلف اہم رسائل کی تحقیق کی گئی ہے،

مینجر

صفحات ۲۰۰، قیمت ۱-۱۲

فتوح السلاطین

از

سید صباح الدین عبدالرحمن (علیگ) رفیق دارالمصنفین

(۴)

ترم شیرین کا حملہ | آگے چل کر فتوح السلاطین میں ترم شیرین کے حملہ کا بیان آتا ہے، برآں اس حملہ کے متعلق کچھ بھی نہیں لکھا ہے، تاریخ مبارک شاہی میں اس کا ذکر ہے، اور اس حملہ کی تاریخ ۲۵۰ھ یعنی دیوگیر کی پہلی تبدیلی کے بعد اور دوسری تبدیلی سے پہلے مذکور ہے، فرشتہ نے اس کی تاریخ ۲۵۰ھ لکھی ہے، جو غلط ہے، ترم شیرین کے حملہ کی تفصیل ہر مورخ نے بالکل مختلف لکھی ہے، فتوح السلاطین میں ہے، کہ ترم شیرین سندھ کے حدود سے گزر کر ملتان اور پھر میرٹھ آیا، اس کے بعد عصائی رقطراز ہے،

چواڑ پیک بشید شاہ اس خبر	کہ آمد صعب قنہ نزدیک تر
بداں پور بغرا بفرمود شاہ	کہ راند بیک سوی یو تھ سپاہ
برد با خود آن سرکش ناماد	ز تازی سواران یل وہ ہزار
..
چو فرمان شہ پور بغرا شنید	بزد کوس دا فواج بیرون کشید
بیرتھ چو زو غیمہ آن سرفراز	بھی جت فرست پو ترک تاز

منہوں کو شکست ہوئی، ترمذ کا بھانجہ گرفتار ہوا، اور منہل بھاگے،

خزچون بشاہ سرفراز گشت	کہ از ہند فوج منہل باز گشت
بز و کوس و بر بارگی پرشت	سپہ راند و نبال نشان درشت
خزیدہ سوار سی فرستاد پیش	خود آہستہ میراندہ بنگا و خویش
تھا نیر آمد چو ریات شاہ	فرستاد از آنجا فراوان سپاہ
بدنبال آن لشکر شوم پے	ہمی رفت لشکر بفرمان دے

چو دنبال شاہ کرد افواج ہند	بے خون نشان رنجت تا آہند
پس آنکہ نہ تھا نیر آن بادشاہ	رواں کرد لشکر سوے تنگناہ

یعنی سرمنہدی کا بیان ہو کر

”۲۹ء میں قتلغ خواجہ کا بھائی اور خراسان کا بادشاہ ترمذ شیریں ایک انہو لشکر کے ساتھ دہلی پر حملہ آور ہوا، بہت سے حصار فتح کئے، اور لاہور سامانہ اندری اور بدایون کی حد تک لوگوں کو اسیر کر لیا۔۔۔۔۔ سلطان مقابلہ کے لئے دہلی اور حوض خاص کے درمیان ایک بڑے لشکر کے ساتھ اترا، ترمذ شکست کھا کر دریا سے سندھ کی طرف بھاگا، سلطان نے اپنے لشکر کے ساتھ کھانا تو تک اس کا تعاقب کیا، کھانا تو کھا کر حصار خراب ہو گیا تھا، اس لئے مجیر الدین ابورجا (یا محی الدین ابورجا) کے حوالہ کیا کہ اس کو درست کرے، اور بعض فوجی سرداروں کو ترمذ کے تعاقب میں بھیج کر دہلی کی طرف مراجعت کی“،

ابن بطوطہ اس حملہ کے پانچ برس بعد ہندوستان آیا، لیکن ہندوستان آتے وقت

۳۳ھ میں وہ خراسان میں ترمشیریں سے ملا، اس سلسلہ میں وہ لکھتا ہے:-

”ہندوستان کا سلطان اور ترمشیریں ایک دوسرے کو بھائی کر کے مخاطب کرتے ہیں،
..... بوران جب ترمشیریں کی جگہ ماوراء النہر کا حکمران ہوا، تو خازند کر کا لدا کا شاہی^{اوغلی}
اسکی بہن اور بہنوئی ہندوستان آئے، ہندوستان کا بادشاہ ترمشیریں کا دوست تھا،
اس لئے وہ ان سے بہت لطف و کرم سے پیش آیا، اودان کی پوری خاطر و تواضع کی، کچھ
دنوں کے بعد ایک آدمی سندھ سے آیا، اور اپنے کو ترمشیریں بتایا، وہ پہچان لیا گیا، لیکن
سلطان کے اہلکار میں خواجہ جہاں اور احمد یازنے اس سے کہا کہ ترمشیریں کی موجودگی خطرہ
سے خالی نہیں، خصوصاً جب اسکے قبیلہ کے ہم ہزار آدمی ہندوستان میں آباد ہو چکے ہیں، ان
کے مشورے پر عمل کر کے سلطان نے ترمشیریں کو اپنی مملکت سے باہر کر دیا۔“

فرشتہ کا بیان اور بھی عجیب و غریب ہے:-

”محمد تغلق کے ابتدائی زمانہ میں جب کہ حکومت پورے طور پر مضبوط نہ ہوئی تھی، ایک اسلامی
بادشاہ مسیحی ترمشیریں بن داؤد خان حاکم خاندان چغتائی جو اپنے وقت کا مشہور بہادری اور
تھا، کثیر فوج اور جہاز لشکر کو ہمراہ لے کر ہندوستان آئے، ۲۷ھ میں آیا، اس چغتائی حاکم نے
لمغان اور لمغان سے لیسکر دہلی کے دروازے تک بعض مقامات کو تو تاخت و تاراج
کیا، اور بعض شہروں پر ہمیشہ کے لئے قبضہ کر کے حوالی شہر کو اپنا لشکر گاہ بنالیا، محمد تغلق نے
اپنے میں مقابلہ کی طاقت نہ پائی، اور عاجزی اور نیا ز مندی سے پیش آیا، بادشاہ نے
چند معتبر امیروں کے وسیلہ سے اپنے چغتائی حریف کی خواہش کے موافق نقد و جواہر
اس کی خدمت میں پیش کئے، اور اس طرح اپنی اور رعایا کی جان بچائی، ترمشیریں
خان نے نواح دہلی سے تو کوچ کیا، لیکن گجرات پہونچکر اس نے جی کھول کر اسکو لوٹا

اور بہت سال غنیمت اور بے شمار قیدی گرفتار کر کے سندھ اور ملتان کے راستے سے

اپنے وطن کو روانہ ہوا۔

ان متضاد بیانات پر کوئی رائے قائم کرنا مشکل ہے، لیکن عصائی اور یحییٰ قریب قریب معاصر ہیں، اس لئے ان کے بیانات نسبتاً زیادہ صحیح قرار دیئے جاسکتے ہیں، خصوصاً جب عصائی اور یحییٰ کے بیان میں زیادہ اختلاف نہیں، بدایونی نے یحییٰ ہی کو صحیح سمجھا ہے، اس لیے اپنی منتخب التواریخ میں مبارک شاہی کی تحریر کو تھوڑے سے رد و بدل کے بعد نقل کر دیا ہے،

قراچل کی قوم | عصائی نے ترمذیہ کی حملہ کے بعد قراچل کی قوم (۳۳۷ھ) کا حال لکھا ہے، قراچل کو برنی نے قراچل یحییٰ نے قراچل، ابن بطوطہ نے قراچل، فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے ہماچل لکھا ہے، ایک انگریز اہل قلم کا خیال ہے، کہ قراچل کو دراجل کا فارسی نام ہے، جو سنسکرت میں کیلاش پہاڑ کے لئے مستعمل ہوتا تھا، مگر موجودہ دور کے بعض ارباب تحقیق کی رائے ہے، کہ قراچل کو دراجل نہیں، بلکہ کماچل کا فارسی نام ہے، اور کماچل موجودہ کمایوں، گڑھوال کا پرانا نام تھا، قراچل ہمالیہ کی ترائی کا علاقہ تھا، ہمالیہ ہی کی نسبت سے شاید فرشتہ، بدایونی اور نظام الدین نے قراچل کو ہماچل لکھا ہے، (چل کے معنی سنسکرت میں پہاڑ ہیں) مورخین صرف قراچل لکھتے ہیں، مگر یہ نہیں بتاتے کہ شاہی فوج اس کے کون کون حصہ میں گئی، ابن بطوطہ نے اس قوم کے سلسلہ میں دو گھوڑوں کے نام جذبہ اور درنگل لکھے ہیں جن پر شاہی فوجوں نے قبضہ کیا، مگر ان دونوں جگہوں کا تعین کرنا مشکل ہے، کیونکہ یہ نام اس علاقہ میں اب نہیں پائے جاتے ہیں، لیکن قراچل کو کماچل تسلیم کر لیں تو یہ کہنا آسان ہوگا، کہ شاہی فوج کمایوں گڑھوال کے علاقہ میں گئی،

عصائی نے اس قوم کے عجیب و غریب اسباب لکھے ہیں:

یکے روز شہ اول پاداد یہ گنگشت سوئے چمن سر نہاد

زگل گشت گلزار چن باز گشت بیا زار با کو کبہ می گذشت
 ہر سوے انو ہے خلق دید کہے بود درین کس می خرید
 بدل گفت آن شاہ آفاق سوز کہ معمورست این شہر و کشور ہنوز
 تبدیر بایہ تلف کردشان ہی داشت این راز دہل نہان
 و زان جا پدار اخلانہ رسید ہی چارہ کشتن خلق دید
 و گردوز کز غرہ آسمان بر آورد سر شاہ سیارگان
 بفرمود تا طبل رحل زنند یکے بار گاہے بپلٹ زنند
 خوش تیرہ بگردون رسید سپہ سر بہر خیمہ بیرون کشید
 بنجر و ملک گفت فرمان روا کہ بودے پسر خواہر شاہ را
 بشکرے خیمہ بیرون زند طنائش بران سوے گردون زند
 زاقصائے دہلی سبک بگذرد سپہ را یکوہ قراجل برد

مگر ظاہر ہے کہ یہ سب نہیں ہو سکتا ہے، برتنی کا بیان ہی :-

”انذیشہ ششم سلطان محمد کا اعمال آن واسطہ خرق ششم مستقیم شدہ گشت اندیشہ ضبط
 کوہ قراجل بودہ است و سلطان محمد را خاطر گشت کہ چل کیش نادر ہائے ضبط خراسان و
 ماوراء النہر در کار شدہ است کوہ قراجل کہ در راہ نزدیک میان ممالک ہند و ممالک
 چین حائل و حجاب شدہ مضبوط علم اسلام گرد و تا راہ درآمد اسپ رفتن لشکر آسان شو“

لیکن خراسان اور ماوراء النہر کے راستہ میں قراجل کیسے آسکتا ہی ہندو کش کی مقررہ راہ کو
 چھوڑ کر قراجل ہو کر خراسان جانا خلاف عقل بات معلوم ہوتی ہے، چین کی تیغ کی تم میں قراجل حائل
 ہو سکتا تھا، شاید اسی غلطی کو محسوس کر کے فرشتہ نے لکھا ہی،

”اندیشہ فرستادن لشکر کو ہماچل جنین است کہ سلطان بفکر تسخیر ولایت چین
ہماچل کہ مابین ولایت چین و ہند است افتادہ و ہر چند ارکان ولایت
بکناہ و تفریح معروض داشتند کہ این فکر مناسب نیست و ہرگز نبودہ کہ بادشاہ ہند
یک زر عزمین ازان مالک بقوت در آورد و قبول نکرد و چون خسرو ملک و امراے
ہماچل را کہ بجز اطاعت چارہ نداشتند روانہ شدہ بکوہستان مذکور درآمد جاہائے مناسب
تلقا بستہ و بجھتے از پیادہ و سوار سپردہ بیشتر شدند، چون بسیار سے ان کو ہماچل
ہماچل راہ طے کر وہ بجوالی شہر ہائے سرحد چین رسیدند و عظمت و شوکت امراے چین
مشاہدہ کردند و کچھ حصار و تنگی راہ ہا و کئی علف بجا ط آوردند خوف و ہراس برضائے ایشان
مستولی شدہ عازم مراجعت گردیدند“

لیکن فرشتہ کے علاوہ کسی اور مورخ کے بیان سے یہ ظاہر نہیں ہے کہ سلطان محمد تغلق نے
چین فتح کرنے کے لئے کوئی محم بھیجی، برنی کی عبارت ہم پڑھ چکے ہیں یہی لکھتا ہے، :-
”و فرمود تا کہ قراجل کہ میان ممالک ہند و چین جاہل شدہ است ضبط کنند، ہشتاد
ہزار سوار با سران لشکر نامزد کر د و فرمود ادا بجا کر گھٹی ورائند در راہ تہا نہا مستقیم کنند،
تا لشکر را بوقت بازگشتن دشواری نباشد“

یہی کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے، کہ سلطان تغلق صرف قراجل کے علاوہ کو اپنی مملکت
میں شامل کرنا چاہتا تھا، اور یہ بات ابن بطوطہ کی تحریروں سے بالکل واضح ہو جاتی ہے،
وہ لکھتا ہے کہ

”کوہ قراجل ایک بڑا پہاڑ ہے، جس کا طول تین ہینے کے سفر کا ہے، اور دلی سے
دس منزل کے فاصلے پر واقع ہے، اس کا راجہ بہت بڑے راجاؤں میں ہے بانٹا“

نے ملک نمک کو ایک لاکھ سوا سو روپيا دے کر اس پہاڑ میں لڑائی کے لئے بھیجا اس نے شہر
جدید پر جو پہاڑ کے نیچے واقع تھا قبضہ کر لیا، شاہی لشکر نے درغل کو بھی جو اس
پہاڑ کے اوپر تھا، فتح کر لیا، اور بادشاہ کو مبارکباد بھیجی، جب برسات کا موسم
آیا، تو لشکر میں بیماری پھیل گئی، امیر نمک نے تمام خزانہ اور جو اہل لوگوں کو تھیم کر دے
کہ ان کو پہاڑ کے نیچے بھائی، ہندوؤں کو خبر ہوئی، تو غاروں اور تنگ جگہوں میں
بیٹھ گئے، اور راستہ روک دیا، اس طرح بہت سے آدمی مر گئے، لشکر میں
سے نقطہ تین آدمی بچ کر باہر آئے۔

برنی کا بیان ہے کہ دس آدمی واپس آئے، مگر اس سلسلہ میں عصائی نے بہت سی ایسی
باتیں لکھی ہیں جو قطعاً صحیح نہیں،

سید جلال قراصل کی ہم کے بعد عصائی محمد تھلک کے عہد کی پے در پے بناوتوں کا ذکر کرتا ہے، ان
کے بناوتوں کی ترتیب اور تاریخی کتابوں سے مختلف ہو مگر ہم عصائی کی ترتیب ہی کو پیش نظر رکھ کر ان
پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

سب سے پہلے سید جلال حاکم معبر کی بناوت کا ذکر ہے، عصائی نے حسب معمول اس کی کوئی
تاریخ نہیں لکھی ہے، برنی اور ابن بطوطہ کے یہاں بھی کوئی تاریخ مذکور نہیں، یحییٰ، فرشتہ، اور
بدایونی نے ۸۲۷ھ لکھی ہے، (بدایونی نے غلط فہمی میں جلال الدین احسن شاہ کو بہمنی خاندان کے
بانی حسن کا گھوڑے غلط ملکہ دیا ہے) مگر الہ آباد یونیورسٹی کے ایک پروفیسر کا خیال ہے، کہ اس
بناوت کی تاریخ ۸۳۵ھ تھی، کیونکہ جلال الدین نے جیسا کہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ بناوت
کا حکم بند کرنے کے ساتھ ہی اپنے نام کا جو سکہ جاری کیا تھا اسی میں تاریخ ۸۳۵ھ لکھی
ہوئی ہے، جس سے تحقیق ہوتی ہے، کہ جلال الدین ۸۳۵ھ میں باغی ہو کر بادشاہ بن چکا

تھا، (دیکھو ہسٹری آف دی قرونہ ٹرکس، انڈین پریس الہ آباد، ص ۴۲-۴۱)۔

برنی کا بیان ہے کہ سلطان محمد تغلق جب قنوج میں تھا تو اسکواں بناوت کی خبر ملی، وہ بتی آیا، اور قنوج کو مرتب کر کے معبر روانہ ہو گیا، ابن بطوطہ لکھتا ہے کہ سلطان روانہ ہونے سے پہلے آگاہوں کو شہنشاہ میں بٹھرا، جہاں آٹھ دن تک سامان فراہم کرتا رہا، پھر خواجہ جہان کو قنوج کیسے آگے روانہ کیا، خواجہ جہان دھارہ پہنچا تھا، کہ اس کے بھانجے نے سازش کر کے اس کو قتل کرنا چاہا، مگر وہ مع اپنے ساتھیوں کے گرفتار کر کے بادشاہ کے پاس بھیج دیا گیا، جس نے ان کو ہاتھی کے پاؤں سے کچلوا دیا، اس کے بعد محمد تغلق کوچ کر کے دولت آباد پہنچا، عصامی نے اس کو بہت ہی اختصار سے لکھا ہے، برنی کا بیان ہے کہ دولت آباد پہنچ کر محمد تغلق نے امراتہ کا برتوخت مطالبے کئے اور پھر تلنگ کی طرف روانہ ہوا، واجب فرنگل پہنچا تو وہاں ایسی وبا پھیلی کہ اس کی فوج کے بہت سے سپاہی مر گئے، اور وہ خود علیل ہو گیا، فتوح السلاطین میں بھی یہی مذکور ہے،

سلطان معبر نہ جاسکا، اور دیوگیر واپس ہوا، اس کی علامات مرض الموت سمجھی گئی، اور سلطنت میں بناوت ہو گئی، چنانچہ محمد تغلق تلنگ اور دیوگیر کے راستہ ہی میں تھا کہ اس کو دولت آباد کے حاکم ملک جو شنگ کی بناوت کی خبر ملی،

جو شنگ کی بناوت | برنی نظام الدین بدایونی اور فرشتہ نے جو شنگ کی بناوت کا ذکر نہیں کیا، لیکن عصامی نے کیا ہے،

بہمہ ی نشتہ ہی رفت شاہ | الانے درآمد در امانے راہ

دعا گفت و بہاد سر بر زمین | ہی گفت کاے لمبا و آدین

ہماخان قتل مرا بے وزنگ | فرستاد بر شاہ فیروز جنگ

کے راز پنہانیش گفت خان | کہ این راز در سمع خسرو سامان

بگو کاے جہانگیر فیروز جنگ | مے شد کہ برگشت از شہ شہنگ

زاقصائے اقلیم شہ عطف کر د	بکوبہ بدسراشد آن سست مرد
چواندر حوالی سپہ در رسید	شمنشہ سپہ را بچپا کشید
بہر چند کان بارہ پایدار	پنہ جائے ہند دست گاہ فرا
نزول سپہ گرد آن سر فرار	سپہ راند ہر سو پے ترک تار
بگوش ہشتک این خبر چون فاد	بز و سر و ازاں مرد بیرون فتاد
باقصائے کوکن گریزان برفت	زاشتر و لی اشک ریزان برفت
درینا چنان شہسوار دعا	کہ در شب شنگا فد سرموے را
سجدت و چالاک و چابک سوار	باقصائے ہندستان نامدار
دلاور ہو دست فیروز جنگ	بہر کار پیکار یعنی ہوشنگ
غرض چون کیشنید کان نابکار	سپردہ است کوکن عمان فرا
بفرمود کان خان قتلغ خطاب	رووز و و ہر دستش اردو شتاب
سپاہ بدستش امان نامہ را	بحضرت کشد مرخو دکامہ را
بفرمان شہ خان فیروز جنگ	جریدہ روان شد بسوے ہشتنگ
برفت و رسانید اورا بشاہ	وزرا نجا بکنکہ روان شد سپاہ

سفر نامہ ابن بطوطہ اور تہ تیغ مبارک شاہی میں اس بغاوت کا ذکر ہے، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ ہوشنگ ایک ہندو راجہ پربرہ کے پاس بھاگ کر چلا گیا جس کا علاقہ دولت آباد کوکن تھا جس کے بیچ میں تھا، سلطان تغلق نے تعاقب کر کے راجہ کے شہر کا محاصرہ کیا، راجہ ہوشنگ کو سپرد کرنے سے انکار کرتا رہا، مگر ہوشنگ خوفزدہ ہوا، اور اس شرط پر اپنے کو بادشاہ کے استاد (قتلغ) خان کے حوالہ کر دینا چاہا، کہ بادشاہ دولت آباد لوٹ جائے، چنانچہ محمد تغلق کو پچ

کر کے دولت آبا و چلا گیا، اور ہوشنگ قلع خان کے پاس آگیا جس نے اسکو اہل و عیال کے ساتھ بادشاہ کے پاس پہونچا دیا، محمد تغلق اس کے آنے سے بہت خوش ہوا، اور صمت عنایت کیا، بجلی نے اس بغاوت کا حال بہت ہی مختصر لکھا ہے :-

..... تا ملک رسید بود کہ چہی شد، از آنجا بازگشت و آوازہ شائع شدہ بودہ

کہ سلطان را در پاکی مروی آمد، ملک ہوشنگ بدیدہن از فتنہ متوازی شد (یاد میرا رفتہ متوازی شد) چون تحقیق کرد کہ سلطان زندہ است بازگشتہ بھفرت بیوست

شاہ اور ہلاجوں کی بغاوتیں | عصائی نے شاہ کو گچھڑا اور ہلاجوں کی بغاوت کا حال ایک ساتھ بہت ہی مختصر لکھا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ یہ دونوں بغاوتیں ایک ہی وقت میں ہوئیں بجلی کا بیان ہے کہ ملک ہلاجوں نے ۳۳۵ھ میں اور شاہ نے اس کے فوراً ہی بعد ۳۳۶ھ میں بغاوت کی، ہداؤنی نے شاہ کی بغاوت کو نظر انداز کر دیا ہے، لیکن ملک ہلاجوں کی بغاوت کی تاریخ بجلی کی تقلید میں ۳۳۵ھ لکھی ہے، فرشتہ نے عصائی کی طرح شاہ کی بغاوت کا بیان ہلاجوں کی بغاوت سے پہلے لکھا ہے اور ہلاجوں کی بغاوت کا فوراً ہی ذکر کر کے اسکی تاریخ ۳۳۶ھ ہی لکھی ہے، لیکن برنی کا بیان ہے کہ سلطان محمد تغلق جب معبر کی بغاوت کو فرو کرنے کے سلسلہ میں دیوگیر میں مقیم تھا تو ہلاجوں کی بغاوت اسی زمانہ میں ہوئی، اس کا طاسے اسکی تاریخ ۳۳۵ھ ہوتی ہے، ابن بطوطہ نے اس بغاوت کی کوئی تاریخ تو نہیں لکھی ہے، لیکن اس کے بیان سے بھی صاف عیاں ہے، کہ یہ بغاوت معبر کے حاکم جلال الدین کی سرکشی کے بعد ہوئی، اس بغاوت کی جتنی تفصیل سفرنامہ ابن بطوطہ میں ہو کسی اور تاریخ میں نہیں،

اسی طرح شاہ کی بغاوت کی تاریخ ۳۳۵ھ صحیح نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ابن بطوطہ ۳۳۵ھ میں ہندوستان چھوڑ چکا تھا، اور اس نے اس بغاوت کا ذکر اپنے سفرنامہ میں کیا ہے اور اس کے

سائنے شمالی ہند کی یہ آخری بغاوت تھی، محمد تغلق جب اس بغاوت کو فرو کرنے کے لئے گیا تو اس کا ذکر کرتے ہوئے ابن بطوطہ لکھتا ہے،

”بادشاہ ان دنوں ملک سندھ کو گیا ہوا تھا جب بادشاہ کو خبر پہنچی کہ میں تارک النہا ہو گیا ہوں، تو اس نے مجھے بلوایا، اور اس وقت بادشاہ سیوستان (سیوال) میں تھا، میں فقیروں کے لباس میں بادشاہ کے سامنے حاضر ہوا، مجھ سے نہایت ملائمت کے ساتھ گفتگو کی، اور پھر ملازمت کر لینے کے لئے فرمایا میں نے انکار کیا اور حج کے لئے اجازت طلب کی، بادشاہ نے اجازت دے دی..... یہ ماہ جمادی الثانی کا اخیر اور ۷۴۲ھ تھا۔“

اگر مندرجہ بالا حقائق کی روشنی میں مہاجروں اور شاہوں کی بغاوتوں کی تاریخیں علی الترتیب ۷۳۵ھ اور ۷۴۲ھ صحیح ہیں، تو پھر تعجب ہوتا ہے، کہ عصامی اویچھی نے دونوں کو ایک ہی زمانہ کے واقعات لکھ کر کیوں خط مل کر دیا ہے،

ماہرہ کی سرکشی | ان بغاوتوں کے بعد عصامی نے عین الدین ماہرہ کی سرکشی کا ذکر کیا ہے جس کی تاریخ یحییٰ فرشتہ اور ہدیوٹی نے ۷۴۲ھ لکھی ہے، لیکن یہ بھی صحیح نہیں کیونکہ عین الدین کی سرکوبی کی ہم میں ابن بطوطہ محمد بن تغلق کے ساتھ تھا، اور جیسا کہ اوپر بیان ہوا ۷۴۲ھ میں شاہی ملازمت چھوڑ چکا تھا، تو پھر یہ بغاوت اس سے پہلے ہوئی، برنی اور ابن بطوطہ کا بیان ہے، کہ محمد تغلق مہاجر کی ہم (۷۳۵ھ) پر جانے کے ڈھائی سال کے بعد دہلی لوٹا، اور دہلی میں کچھ دنوں رہ کر سرگد واری آیا، جہاں وہ ڈھائی سال مقیم رہا، اور اس کے بعد عین الملک نے بغاوت کی، اس لحاظ سے اس کی بغاوت کی تاریخ ۷۴۲ھ ہو سکتی ہے، اس کے علاوہ برنی رقمطراز ہے کہ سرگد واری سے سلطان دہلی آیا، تو اس نے سکون پر اپنے نام کے بجائے خلیفہ بغداد کا نام اور لقب نقش کرایا چنانچہ

ایڈورڈ واس کے سکون کی فرست میں محمد تغلق کے زمانہ کے ایک سکتہ پر خلیفہ المستکفی باللہ ابو العزیز سیلمان کا نام منقوش ہے، اور تاریخ ۷۸۵ھ لکھی ہوئی ہے، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عین الملک کی بغاوت ۷۸۵ھ کے آخر تک ختم ہو چکی تھی،

عین الملک ماہر خطر آباد اور اودھ کا حاکم تھا، ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ جب ملک میں قحط پڑا تو محمد تغلق اپنا لشکر نیکو ریائے گنگ کے کنارے چلا گیا، جو دہلی سے دس منزل دور تھا جس کا ابن بطوطہ کی مراد سرگودھا ہے، یہاں عین الملک روزانہ بادشاہ کو پچاس ہزار من گیون چاول اور پچے مویشی کے لئے بھیجتا تھا، ایک روز بادشاہ نے حکم دیا، کہ کیمپ کے ہاتھی گھوڑے اور خچر دیا کے پورب طرف چرنے کے لئے بھیج دیئے جائیں اور عین الملک کو ان کی نگہبانی کے لئے مقرر کیا، عین الملک کے چار بھائی اور تھے، انھوں نے عین الملک سے ملکر سازش کی کہ بادشاہ کے ہاتھی اور مویشی بھگا لیجائیں، اور عین الملک سے بیعت کر کے اس کو بادشاہ بنائیں، چنانچہ عین الملک باغی ہو کر رات کو بھائیوں کے ساتھ فرار ہو گیا، اس بیان سے بغاوت کا اصلی سبب معلوم نہیں ہوتا اور عصائی نے بھی کوئی صاف وجہ نہیں لکھی ہی،

البتہ برنی اور حبیبی کے بیان سے بغاوت کا اصلی سبب بالکل واضح ہو جاتا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ سلطان نے دولت آباد کے ہر دلعزیز اور محبوب حاکم قلعہ خان کو دہلی بلایا اور عین الملک کو اسکی جگہ پر بھیجا چاہا، عین الملک ڈر کر بادشاہ دولت آباد بھیج کر اسکی ہلاکت کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے اسی لئے وہ کنارہ کش ہو کر باغی ہو گیا،

فتوح کے پاس شاہی لشکر اور عین الملک میں جنگ ہوئی، جس کی تفصیلات اور نتائج عصائی ابن بطوطہ برنی اور حبیبی کے یہاں کم و بیش یکساں ہیں،

نصرت خان عین الملک کی سرکشی کے بعد عصائی نے نصرت خان کی بغاوت کا حال لکھا ہی جو ترتیب کے کی بغاوت

کافا سے پہلے ہونا چاہئے تھا، برنی، ابن بطوطہ یحییٰ اور فرشتہ، اس کا ذکر عین الملک کی بناوت سے پہلے کرتے ہیں، بدایونی کی ترتیب مختلف ہے، وہ نظام الملک حاکم کرہ، عین الملک اور شہاب الدین نصرت خان کی بناوتوں کا ذکر ایک ہی سال یعنی ۷۴۴ھ میں کرتا ہے، جو صحیح نہیں، یحییٰ اور فرشتہ نے بھی نصرت خان کی بناوت کی تاریخ ۷۴۴ھ لکھی جو لیکن اگر ہم تسلیم کریں کہ یہ بناوت عین الملک سے پہلے ہوئی، تو پھر اسکی تاریخ ۷۴۴ھ کے قبل ہونی چاہئے، اس کی تائید برنی کے اس بیان سے بھی ہوتی ہے کہ سلطان محمد تغلق نے دکن کے قیام کے زمانہ (۷۳۷-۷۴۲ھ) میں نصرت خان کو سید رکھا حکم بنایا، اور اس عہدہ پر تین سال ٹھہرے جو بعد ۷۴۲ھ میں اس نے سرکشی کی،

عصامی نے اس بناوت کا جو سبب لکھا ہے وہ بالکل غیر واضح ہے،

بہ بدر و بکو برہمان بیوفا	بفرمان شہ بود فرمان روا،
یکایک بگشت از شہ بخت مند	رسانید اطراف خود را گزند
یکے پور خواہر ز جنس بنات	بہ پیوستش از کشور گوجرات
بافعال عفریت خورم بنام	چو شیطان زیا نکار ہر فاعل نام
ہمان خول یکسر زداہش بیرو	یکایک بدست بلائش سپرد
ہم از اشتعاش سرے تافتہ است	دماغش ز سودا خلل یافتہ است

خورم کا ذکر کسی تاریخ میں نہیں آتا ہے، ابن بطوطہ نے یہ وجہ لکھی ہے، کہ تگنگانہ سے واپسی کے وقت جب محمد تغلق کی وفات کی خبر مشہور ہوئی تو نصرت خان بھی علم بناوت بلند کر کے بادشاہ بن بیٹھا، مگر بناوت کی تاریخ ۷۴۴ھ پائی جاتی ہے، تو یہ وجہ کیسے قابل قبول ہو سکتی ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان نے بیدار کی شاہی آمدنی میں سے ایک کروڑ تکہ خیرانت کر لیا تھا، اس لئے ڈر کر بادشاہ سے منحرف ہو گیا، فرشتہ نے لکھا ہے کہ نصرت خان نے ایک لاکھ تکہ پر بیدار کا ٹھیکہ لیا تھا، رقم مقرر

اپنے وقت پر شاہی خزانہ میں نہ پہنچا سکا، اس لئے باغی ہو کر سید کے قلعہ میں چھپ گیا،
 بناوت کے سلسلہ میں جو جنگ ہوئی، اس کا حال برنی ابن بطوطہ، یحییٰ فرشتہ اور بدایونی نے چند
 سطروں میں لکھ کر ختم کر دیا ہے، لیکن عصائی نے اس جنگ کی جو تفصیلات لکھی ہیں، وہ بہت
 ہی پرازمعلومات ہیں، قلعہ خاں کی سرداری میں شاہی فوج کے منزل بمنزل کوچ، ہنگامہ کے مقام
 پر مخالفت فوجوں کے مقابلہ، درمقابل لشکروں کے سرداروں کے نام، جنگ کی ترتیب، قلعہ خاں
 کی فتح و کامرانی اور نصرت خاں کی ہزیمت و سپپائی کی پوری تفصیل موجود ہے، جو کسی اور تاریخ
 میں نہیں،

عصائی کا بیان ہے کہ قلعہ خاں نصرت خاں کی بناوت کو فرو کر کے کوٹگیر کی تسخیر کو
 گیا، جو کسی اور تاریخ میں مذکور نہیں، کوٹگیر (؟) ایک پہاڑی علاقہ تھا جس کا حکمران ایک آتش پرست
 ہندو جبرہ مغل تھا، اس ہم کا حال عصائی کے الفاظ میں ملاحظہ کریں،

پہ راند خود جانب کو ٹگیر	بہر زید کسا رازان وار و گیر
چو خان معظم بمقصد رسید	سرایت دین بفرقد رسید
ہماں جبرہ مغل، مفسد نژاد	کہ آمد پیدا ز جہان فساد
بکوسے برآوردہ از خشت سنگ	بہستہ ہمہ رگہ گزہا و جنگ
نمونہ ازان بارہ استوار	بہر داز پئے سہ بند بنایو کار
چو خان معظم دران قدر رسید	یکے دار و گروہ بر کشید
تو گوئی کہ برگردا بہر ز کوہ	زودہ خیمہ ایرانیان باشکوہ
چو خان کو دہر سو لنگے تعین	گرفتہ بہر سو ہر سوے زمین
برآورد دہر سو یکے بنمستی	بخون می شد آن بہر دم غوثی

بیک سود و انید ثبات خان
بدان تابو و لشکرے را امان
بہ بستند گرج بسر کوب کوہ
ہر انسان کہ بد خواہ کرد دستو
و گر سو گرفتند بیضہ نمان
ہی رفت لشکر بفرمان خان

چھ مہینے تک محاصرہ رہا، اور جنگ ہوتی رہی، آخر حصار کے اندر غلہ اور رسد کی کمی ہوئی تو
حیرہ قلعہ چھوڑ کر فرار ہو گیا، اس کا تعاقب کیا گیا، تو صرف اسکی ایک لڑکی گرفتار ہوئی،
اس کے بعد ہی عصائی نے علی شاہ تھو کی بناوت کا حال بہت ہی تفصیل کے ساتھ
لکھا ہے، برنی کا بیان ہے کہ نصرت خان کی بناوت کے چند مہینے کے بعد علی شاہ جو ظفر خان
علائی کا بھانجا اور قلعہ خان کے تحت امیر صدمہ تھا، دیوگیر سے روپیہ وصول کرنے کی غرض سے
گجرات گیا، اس علاقہ کو شاہی قطعہ، والی اور سواروں اور پیادوں سے خالی پایا اور اپنے بھائیوں سے
سازش کی، اور گجرات کے تحصیلدار (متصرف) بھیرن کو قتل کر دیا، پھر میدر و گجرات کا مالک بن گیا،
سلطان محمد تہلق نے قلعہ خان کو علی شاہ کی سرکوبی کے لئے مامور کیا، اور امراء ملک کو دہلی سے بھی
بھیجا، قلعہ خان دھارہ پونچ کر علی شاہ سے متصادم ہوا، علی شاہ شہت کھا کر میدر میں پناہ گزیں
ہوا، لیکن یہاں بھی وہ سپاہیوں نے برنی ہی کے الفاظ کو نقل کیا ہے اور نظام الدین اور شہر
نے بھی برنی ہی کے اختصار کو لیا ہے، البتہ فرشتہ نے ایک نئی بات لکھی ہے، کہ اس بناوت
میں حسن گانگو بھی شریک تھا جو صحیح نہیں،

ان مورخوں کے مختصر بیانات کے بعد عصائی کی مندرجہ ذیل تفصیلات ملاحظہ ہوں،
کوٹگیر کی مہم کے بعد قلعہ خان نے کوہ (؟) کے مفدوں کی سرکوبی کے لئے علی شاہ کو
بھیجا، کوہ میں شاہی لشکر کا پڑاؤ ڈال کر علی شاہ نے باغیوں کو تاراج کرنا شروع کیا، ایک
رات تنگ کے مفدوں نے اسکی فوج پر شبخوں مارا لیکن علی شاہ کے بھائیوں، احمد شاہ چوہدری

اور ملک اختیار نے ان کی ایسی سرکونی کی، کہ وہ پھر نہ ابھرے، اور علی شاہ نے کوہر میں ایک پراسن حکومت قائم کی،

باقصائے کوہر چومفسد نمود	علی شاہ درو کام دل می براند
ہمہ کشور و شہر آباد گشت	ز اقصائے ایدم جیش گرفت
بر سال آن مرد خلی نژاد	بدیوان ہمی مال تہود داد
اعانت بھی کرد بر خاں لدم	شدہ شا کر از لطف ادخال علم

دو سال کے بعد گلبرگ کے اقطاع دار بہرن نے قلعہ پروری سے قلعہ خان کو علی شاہ کے غبن اور خیانت کی خبر دی، وہ چاہتا تھا کہ کوہر جیسا آباد و خوشحال علاقہ بھی اس کو دیدیا جائے، قلعہ خان کو جب غبن کی خبر ملی تو کوہر کی مملکت کو بہرن کے سپرد کیا، علی شاہ کو یہ کب گوارا ہو سکتا تھا، اس نے اپنے ہمراہیوں اور بھائیوں کی ایک انجن منعقد کی جس میں عبداللہ، محمد شاہ، احمد شاہ اور ملک اختیار دین جمع ہوئے، ان میں سے عبداللہ کے سوا ہر ایک غیظ و غضب کی آگ میں جل رہا تھا، مگر عبداللہ نے جو قلعہ خان کا سپہ سالار تھا، دور اندیشی سے کام لینے کا مشورہ دیا، لیکن علی شاہ اور اسکے ہمراہیوں نے نہ مانا، اور ایک فوج لیکر گلبرگ کی طرف بڑھے، اس پر قبضہ کر کے بہرن کو تہ تیغ کیا، اس کے بعد بہرن کے حاکم محمود کو قید کر کے سکھر پر حملہ آور ہوئے، لیکن احمد قلعہ خان اور لاجپن کو لڑنے کا مقابلہ کیا، لیکن علی شاہ کی فوج کو فتح ہوئی، اور اس نے وہاں اپنی بادشاہت کا اعلان کر کے علاء الدین کا لقب اختیار کیا، سلطان محمد تغلق کو خبر ہوئی، تو ازموڈ فوجی سرداروں کے ماتحت دہلی سے ایک جرار لشکر قلعہ خان کے پاس بھیجا، قلعہ خان فوج لیکر ہا پہونچا، جہاں دونوں طرف کی فوجیں صف آرا ہوئیں، عصائی نے جنگ کی ترتیب میدان کا مذا کی ہنگامہ آرائی، اور فوجی سرداروں کی نرد آزمائی کا بہت ہی موثر نقشہ کھینچا ہے، جو اور کسی تامل

میں نہیں، علی شاہ کو شکست ہوئی، اور میدان جنگ سے بھاگ کر بدر کے قلعہ میں پناہ گزین ہوا مگر قلعہ خان نے اسکو بھی پانچ مہینے کے محاصرہ کے بعد تسخیر کیا، اور علی شاہ مع اپنے بھائیوں کے امن کا ضامن بنا کر قلعہ خان کے پاس حاضر ہوا، قلعہ خان نے ان کو محمد تفلک کے پاس بھیج دیا، عصامی اس کے بعد خانہ بوجاتا ہے، لیکن برنی کا بیان ہے، کہ یہ قیدی سرگد واری آئے، جہاں بادشاہ قیام پذیر تھا، بادشاہ نے ان کو غزنی جلاوطن کر دیا، وہاں سے وہ بھاگ آئے، تو ان کو پھر مزار دلی ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ وہ غزنی سے واپس آئے، تو بادشاہ نے ان کو قتل کر دینے کا حکم دیا، کجی، برنی کی طرح قتل کا ذکر نہیں کرتا ہی، بعد کے مورخوں میں فرشتہ اور نظام الدین بھی قتل کا ذکر نہیں کرتے ہیں، لیکن بدایونی نے لکھا ہی کہ وہ قتل کر دیئے گئے۔

اس بغاوت کی تاریخ کجی نے ۸۶۶ھ لکھی ہے، جو صحیح نہیں، کیونکہ برنی کا بیان ہے کہ یہ بغاوت نصرت کی سرکشی (۸۶۹ھ) کے چند مہینے کے بعد ہوئی، اور پھر علی شاہ گرفتار کر کے سرگد واری بھیجا گیا، سرگد واری میں شاہی قیام جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، ۸۶۸ھ تک۔ ۱۰، اس لئے یہ بغاوت ۸۶۷ھ سے پہلے شاید ۸۶۵ھ میں ہوئی ہوگی،

اس کے بعد عصامی نے چاندگرہ (؟) کی ایک چھوٹی سی مہم کا ذکر کیا ہی، جو قلعہ خان کے بیٹے الپ خان کی سرداری میں واقع ہوئی، اس کا ذکر کسی اور تاریخ میں نہیں، عصامی کا بیان ہے کہ اسی زمانہ میں محمد تفلک نے لوگوں کو دیوگیر سے دہلی چلے آنے کا حکم دیا مگر برنی کی تحریر سے یہ پتہ چلتا ہے کہ محمد تفلک کا یہ حکم اس وقت جاری ہوا جب وہ انگل سے ہٹا ہو کر دیوگیر ہوتا ہوا دہلی (۸۶۳ھ) واپس آ رہا تھا،

(باقی)

”ریاضِ رضوان“

از

شاہ معین الدین احمد ندوی،

اس عہد کے استادِ سخن حضرت ریاضِ خیر آبادی مرحوم کے دیوان کی اشاعت کا شائقین کو عرصہ سے اشتیاق تھا خوشی کا مقام ہے کہ ریاضِ رضوان کے پرودہ میں یہ بہار آگئی، یہ دیوان کئی مہینے ہوئے ریو کے لیے آیا تھا، لیکن اب تک اس کی نوبت نہ آسکی، گذشتہ اپریل میں مرتبِ دیوان مینی قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد نے اس لطیف پیرایہ میں ریو کا تقاضا فرمایا کہ اب تو ہونی کا موسم بھی گزرا جا رہا ہے، موصوف کا یہ فقرہ کلامِ ریاض پر نہایت بیجا تبصرہ ہے،

میں شاعر نہیں ہوں البتہ شعورِ سخن کا ذوق ضرور تھا، لیکن اب عرصہ سے طبیعت ایسی بدل گئی ہے، کہ شعور سے لطافتِ ذری کا ذوق بھی باقی نہیں رہا، اس لئے دیوانِ ریاض کے مطالعہ کی طرف طبیعت متوجہ ہی نہ ہوتی تھی، کئی مرتبہ کوشش کی، مگر طبیعت راغب نہ ہوئی، لیکن فرضِ منصبی تھا کہ ایک معاملہ تھا، بالآخر بادلِ ناخواستہ دیوان لے کر بیٹھا، دیوان کیا ہی میکہ ہے بنے غزلوں میں شراب کی تازہ اور ہر شعر چھپکتا ہوا جام ہے، اس لئے جوں جوں آگے بڑھتا گیا، افسردہ طبیعت شگفتہ ہوتی گئی، اور شاعری سے بدقول کی اکھڑی ہوئی طبیعت عارضی طور سے پھر مانوس ہو گئی، یہ بھی حسنِ اتفاق کہ اس میکہ کی سیر کا اتفاق مینِ توشیق موسمِ ساون میں ہوا، بہر حال اس میکہ کی سیر سے جو کچھ حاصل

لطیف تلمذ مجید سے اٹھ روپیہ، پتہ: قاضی تلمذ حسین صاحب رکن دارالترجمہ حیدرآباد دکن،

ہوا ہے وہ خوش مذاق ناظرین کی ضیافت کے لئے پیش کیا جاتا ہے،

میکہ، ریاض کی شراب اتنی تیز اور نگین ہے کہ اسے پی کر نہ بہکنا بڑے ظرف کا کام ہے اس لئے اگر سنجیدہ ناظرین کو کہیں قلم میں لغزش نظر آئے تو وہ میرا تصور نہیں، بلکہ بادہ ہوشیار کا فیض ہی،

یہ دیوان مقدموں اور تبصروں کے علاوہ سوا سات سو صفحوں میں پھیلنا ہوا ہے شروع میں ہمارا جہ کشت پر شاہ بالقاء، نواب اختر یا درجنگ بہادر خلیفہ حضرت امیر مینائی مولوی بھان اللہ صاحب رئیس گورکھپور اور نیاز فتح پوری کے قلم سے مقدمات اور تبصرے ہیں، اور فیاض مرتب کے قلم سے دیوان ریاض کی ترتیب و اشاعت کی روداد ہے، ان مقدموں میں کلام ریاض کے مختلف پہلوؤں پر تبصرہ ہے، ان میں مولوی بھان اللہ صاحب کا مقدمہ اپنی ندرت اور معنی آفرینی کے اعتبار سے قابلِ توجہ ہے موصوف نے کلام ریاض سے نہ صرف تصوف کے رموز و اسرار منکشف کئے ہیں، بلکہ سیاست کے نکتے بھی حل کئے ہیں، یہ ان کی دقت نظر ہے جہاں ہر شخص کی نگاہ نہیں پہنچ سکتی،

اصل دیوان کے دو حصے ہیں پہلے حصہ میں جو ۹، ۱۰ صفحوں میں ہے غزلیات ہیں اور دوسرے میں قصائد اساتذہ نامور، سہری، قوی، غلپیں، رباعیات، قطعات اور دوسری مختلف منظومات ہیں، دیوان کو حسن ترتیب کے لئے قاضی محمد حسین صاحب مرتب تلمیذ ثنوی کا نام کا فی ضمانت ہے،

ریاض اس دور کی یادگار تھی جب شاعری کی دنیا میں داغ و امیر کا طوطی بول رہا تھا، اور اقیم شاعری میں انہی دونوں استادوں کی نمکسال کا سکہ رواں تھا، پھر ریاض امیر کی مینا کے بادہ کش تھے، ان کی شاعری کا نشو و نما اس دور کی فضا سے شاعری میں ہوا، اس لئے ان کا ذوق و رنگ تمام تر اسی دور کا نمونہ اور ان کا کلام اس دور کی تمام خصوصیات

کا حال ہے،

ریاض نے بڑی عمر پائی، پرانی محفیں دیکھیں، نئے جلے دیکھے شاعری کا نیا رنگ ان کی نگاہوں کے سامنے بدلا اور پھیلایا، لیکن اولاً تو پرانے اساتذہ اس رنگ کو اکٹھا نہ لگاتے تھے، پھر وہ ریاض پر پرانا رنگ اتنا گہرا تھا، کہ اس پر نیا خضاب نہیں چڑھ سکتا تھا، اس لئے انکی شاعری میں نئے رنگ کا کوئی اثر نہیں،

ریاض امیر مینائی کے شاگرد تھے، لیکن اس دور میں داغ کا رنگ آتنا مقبول ہوا کہ خود امیر مینائی کو اپنا پرانا طرز چھوڑ کر داغ کا رنگ اختیار کرنا پڑا جس کا شاہد ان کے پیدے اور آخری کلام ہے، پھر ریاض کا فطری ذوق امیر مینائی کے مقابلے میں داغ کے ذوق سے زیادہ مناسبت رکھتا تھا، اس لئے ان کے کلام میں داغ کا رنگ غالب ہوا، انھوں نے داغ اور امیر مینائی دونوں کی خصوصیات کو اپنی شاعری میں سمولیا تھا، اس میں زبان کی صفائی، سادگی، سلاست شیرینی، لطافت اور برجستگی اور خیالات میں شوخی، باکین، نرمی و مسرت اور ظرافت و بذلتی داغ کی ہے، اور نازک خیالی اور معنی آفرینی امیر مینائی کی، اس طرح داغ اور امیر میں جو خصوصیات الگ الگ تھیں وہ ریاض میں یکجا نظر آتی ہیں، اس طرح انکی شاعری شراب و آتش ہو گئی ہے، چونکہ ان کا کلام امیر و داغ کے دور کی یادگار ہے، اس لئے اس میں تمام خصوصیات وہی ہیں جو اس دور کی شاعری کا طرز امتیاز تھیں،

زبان کی نفاست | اُن کے کلام کی ظاہری اور سب سے نمایاں خصوصیت زبان کی خوبی و پاکیزگی، سادگی و صفائی، لطافت و نفاست، محاوروں اور اصطلاحوں کا برجستہ استعمال جو، کلام کیا ہے زبان کی مکمل اور محاوروں کا خزانہ ہے، اشعار میں کہ کھرے سکے ڈھل ڈھل کر نکلتے ہیں، فصاحت و بلاغت یہ جو کہ کسی شعور میں ایک لفظ بھی خشن و نامناسب نہ ہو لفظ جہاں ہو گیا گمینہ جڑا ہے، اگر اسے بدل دیا جائے

تو زبان کا لطف خاک میں بچائے گا، وہ الفاظ استعمال نہیں کرتے، بلکہ ان سے کھیلے ہیں، وارغ کے علاوہ کسی دوسرے شاعر کے کلام میں مشکل سے زبان کا یہ لطف مل سکتا ہو، ریاض کے کلام میں یہ وصف اتمام ہو، کہ ایک شعوبھی اس سے خالی نہیں، اس لئے زبان کے نمونوں کی مثالیں پیش کرنے کی ضرورت نہیں آئندہ مختلف مثالوں کے جتنے شرائیں گے کوئی لطفِ زبان سے خالی نہ ہوگا،

شونخ و رنگینی | دوسری خصوصیت شونخ و رنگینی اور حُسن و عشق کے جذبات و معاملات کی بے ریا مصوری ہے، اس لحاظ سے ان کا کلام پرینا نہ بلکہ بدمست میخانہ ہے، جہانِ جلوت و خلوت کا کوئی امتیاز نہیں جس کی ہر اداسے محابا، کرشمہ و ناز کی ہر تصویر بے حجاب اور جذبات کا ہر منظر بے باک ہے، عشاق کی بے تابوں نے حرمِ حُسن کا پردہ چاک کر دیا ہو، کیس کیس یہ مناظر ایسے شونخ و بے باکانہ ہیں کہ متانت آنکھیں نہ چھوڑ سکتی ہیں، یہ بے اعتدالیان موجودہ مذاق کے لئے بہت گراں ہیں لیکن یہ ریاض کا تصور اور کلامِ ریاض کا نقص نہیں ہے، بلکہ ان کا ہنر ہے وہ جس دور کے شاعر تھے اس دور کا عام مذاق بلکہ کمالِ شاعری ہی تھا، اس لئے ایور اور ایجنٹا کے مناظر کی طرح ان آثارِ قدیمہ کی بھی قدر کرنی چاہیے، کہ اب یہ نمونے ڈھونڈھے نہیں گئے، کیا معلوم آج کا مذاق کل کیا درجہ پائے گا، ان کا سارا دیوان ان رنگینیوں بلکہ ہونی کی رنگ بیزیوں سے گلنار ہے، اسکی مثالیں آئندہ آئیں گی،

خریات | ان کی تیسری اور ماہِ الامتیاز خصوصیت ان کے "غریات" یعنی مے نوشی اور بادِ پرتی کے مضامین ہیں، یہ چیز ان کی شاعری کا طرزِ امتیاز ہے، اس میں مشکل سے ان کا کوئی حریف نکل سکتا ہو، وہ صحیح معنوں میں اردو کے ابو نواس اور خیام ہیں، ان کا شاعرانہ کمال اسی میں نظر آتا ہو اور ان کے کلام میں سب سے زیادہ یہی چیز دکھانے کی ہو،

ان کا دیوان ایسا میخانہ ہے جس میں تنہا باد و مینا کا اہتمام نہیں ہے، بلکہ اسکی

زمین سے شراب کے چنے اُبتے ہیں، اس کے آسمان سے شراب کی گٹھا برستی ہے، ہر سمت شراب کی نہریں روانہ ہیں اور ایسی لطیف خوش رنگ اور خوشبو کہ دیکھنے والا بے پے مست ہو جاتا ہوں کے خمریات میں مضامین کا ایک عالم نظر آتا ہے، اور ایسے لطیف و نازک کہ ذوقِ سینم و جد کرنے لگتا ہے، ریاض نے شراب کی ایسی ایسی لطیف کیفیتیں بیان کی ہیں کہ شاید عالمِ مستی میں بھی بے پتہ کاغذ وہاں تک نہ پہنچتا ہوگا، اس میخانہ کے کچھ جام پیش کئے جاتے ہیں،

ہر مشرب میں بختگی کے لئے اخلاص اور عقیدہ کی بختگی جسے اصطلاحِ شرع میں ایمان کہتے ہیں ضروری ہوا ایمانِ مروتی یہ ہے کہ پی کر منہ پر نور کی جھلک آجائے،

پی کر بھی جھلک نور کی منہ پر نہیں آتی ہم رندوں میں جو صاحبِ ایمان ہیں تو
سے پرستی کی عظمت کرامت

بنائے کعبہ پڑتی ہے جہاں ہم خشتِ خم کھڑا جہاں ساغرِ ٹپک دیں خیمہ زمزم بھٹکا ہر
ہر ایک قطرہ سے ہستی ریاض جو شراب جو پی کے ہم سر زمزم کبھی وضو کرتے
شراب کی علتِ جواز

جب اُن کے ہاتھ میں جامِ شراب ہوتا ہے حرام شے کا بھی پینا حلال ہوتا ہے
حرمت کا سبب

سے نوش ضرور ہیں ہمارا اہل جن پر یہ حرام ہو گئی ہے،
سے دو آتشہ کا جوش

تھی سر پہ لڑ ٹوٹ گئی اپنے زور میں توبہ سے پہلے ٹوٹی ہوئی شراب کی
بادہ پرستوں کی نگاہِ جلال کا اثر

توبہ کی طرح ٹوٹتے ہیں سر پہ مرخم کیا تیرے نگاہ کسی سے گسار کی،

ساتی کی تحریر کا مزد کیا یہ

ارے سرشارِ محبت خطِ ساغ کو سمجھ دستِ ساتی کی یہ تحریر تو کچھ کہتی ہو
اس کچھ کے پر لطف اہام کی تشریح ہر شخص اپنے ذوق سے کر سکتا ہو
ساتی کے پس خوردہ کی لذت

اپنی جھوٹی جو کبھی مجھ کو بلا دیتا ہے لبِ ساغ لبِ ساتی کا مزہ دیتا ہو
ساتی کے تبسم کا کتنا پر کیف اور لطیف اثر ہے،
میرے ساتی ترے تبسم سے جامِ جھلکے چھلک پڑے خم سے
تبسم اور جھلکے کی مناسبت بھی لائقِ غور ہے،

راہ کا پھیر

جاتے تھے سوے میکدہ تکے حرمِ منم کیا جائیں آج راہ میں کیا پھیر ہو گیا
بوسے شراب کی رہنمائی

کیا بھیکے تو سے تھی رہنما میکدے جاتے کئی رستے ملے

یہ شوقِ حقیقت پر بھی محول کیا جاسکتا ہو، موجِ بادہ کی رہنمائی

کوئی جو بیکے بنے بڑھ کے راہبرِ سرِ موج تباہے بادہ کشوں کو رہِ ثوابِ شراب
رہِ ثواب کے ٹکڑے نے شعریں کتنا لطف پیدا کر دیا ہو

سے پرستوں کی شانِ قلندرانہ

مست اپنی حال میں ہر ایک آتا ہو نظر میکدے میں جا کے دیکھو جو گداہر شاہ ہو

منت کے اچھوتے جام

اچھوتے جام ہیں منت کے کچھ لگتے کسے پلائیں کوئی پارسا نہیں ملتا،

اس پارسانی کی نازک لطیف شرح دوسرے شعریں ملاحظہ ہو،
 سب ہم نے مسکرا کے کھنگائے اچھوڑ جا
 یہ سن کے میکدے میں کوئی پارسانیں
 بخود ہی میں ہشیاری

ہم گرے جب لڑکھڑا کر بزم میں سرسبز ہوا تھا ساغر پر پڑا
 اس شعر پر شاد و عظیم آبادی کا اس سے زیادہ لطیف شعر یاد آ گیا،
 لڑکھڑا کر جو گرا پاؤں پہ ساقی کے گرا
 اپنی مستی کے تصدیق کہ مجھے ہوش ہا
 کہاں ہے پرستی کے نقطہ نظر سے بعض الفاظ اور محاوروں کا استعمال اتنا بر محل ہوا کہ شعر
 زمین و آسمان تک پہنچ گیا ہو

بر اچال چلن
 اک میں ہیں کہ بہک جاتے ہیں تو بہ کی طر
 عمر بھر کی کمائی لٹا
 در نہ زندوں میں بر اچال چلن کس کا ہر

تو بہ کرتا ہوں میں دم نزع
 لٹتی ہے کمائی عمر بھر کی ✓
 سے خلد مقام

جس دن سے حرام ہو گئی ہو
 اپنی پونجی کے لئے کا رخ میں صرف کرنے کی وصیت
 پاک طینت زندہ پنی کر بھجک پنی میں ثواب
 میری پونجی نیک کاموں میں لٹی مرنے پر
 اس شعر کا تخیل اور ہر لفظ ریاض کے کمال استادی کی سند ہے،
 زاہد شب زندہ دار کا شغل

پنی پی کے اس نے سجدے کے ہیں تمام را
 اللہ سے شغل زاہد شب زندہ دار کا

آخری دشوار مرحلہ نزع کی آسانی کے لئے ایک زند کی دعا

حلق سے اُترے جو وقت نزع پکائیں تر آ
اتنی آسانی الٰہی میری شکل میں رہے
پکا دے بوند بھر کوئی منہ میں ریاض کے
دم سے کدہ میں توڑ رہا ہے پڑا ہوا
مینا نے سے روح کے تعلق کا اثر

مر گئے پھر بھی تعلق جو ہو مینا نے سے
میرے تھکے کی چھک جاتی ہو مینا نے سے
بر کی حسرت ویکسی کا علاج

مری قبر پر آ کے میکش پئیں
گھٹا حسرتوں کی ہو چھائی ہوئی
گھٹا کے لفظ نے اور جان ڈال دی ہے،

جراتِ زندان

س اپنی کے آنا تھا کہ ہجر و ذرِ حساب
میکش و میر میں فرصت ہوگی
خمریات کا ایک ضروری عنوان تو یہ ہے، اس کے بعض نمونے اوپر گزر چکے ہیں چند
مثالیں اور ملاحظہ ہوں،

توبہ کے بعد پیمانے کے ٹکڑوں سے محبت
بعد توبہ بھی یہ پھیکا نہیں جاتا ہم سے
ہم لئے نیٹھے ہیں ٹوٹے ہوئے پیمانے کو
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بلبل خزاں میں پھولوں کی پراگندہ پنکھڑیوں کو پروں سے
چھپائے بیٹھی ہے،

موسم گل کے اثرات خزاں میں

اتنی پی ہو کہ بعد توبہ بھی
بے پئے بخود ہی ہی تنہا ہو
یہ شعر بھی حضرت ریاض کے کمال سے پرستی کا نمونہ ہے، اس موقع پر کسی فاضی

شاعر کا ایک شعریہ یاد آگیا،

خزان رسید و ز بوسہ ہمار رفتہ ہنوز نہ
ذخیرہ ہائے جنوں در دماغ دل دلم
پاس و ضداری

وضع کے ساتھ رہی مست نگاہی کسی
دیکھ ساقی پس توبہ بھی بنا ہی کسی
ہے ریاض اک جوانِ مستِ خرام
نہ پئے اور جھومت جائے،
متفرق اشعار

کیا کیا خوشامدیں ہیں کہ پی لوں بہائیں
بادل کے ٹکڑے سر پہ مرچھائے جانی ہیں
عادت سی، ہونشہ ہے ذابِ کیف
پانی نہ پیا شراب پی لی،

بیعت پیر مغاں کی ہے جو توبہ کر کے
یہی پانی مئے گلگوں کا مزاد تیاہی
مزا تو آئے جو لیں زند بڑھکے ہاتھوں ہاتھ
مزا تو آئے کیس سے جوڑی جھل کو چلے
زندہ پا کباز کو پہنچائیں گے ثواب
کورے گھڑے میں شیر نہ پئیں گے

برسا دی نور تو مر سی ریشِ پسید پر
منہ دیکھتا ہو کیا مرے ساقی بلا مجھے
توبہ کر کے آج پھر پی لی ریاض
کیا کیا کبخت تو نے کیا کیا،

کمر سیدھی کرنے ذرا میکہ میں
عسائیختے کیا ریاض آ رہے ہیں

شرابِ شہب | شراب کی روحِ شباب بلکہ اس کی دلکش تعبیر ہے، جوانی کی شراب

بادہ و ساغری کی محتاج نہیں اس کی ہر نگاہ موجِ شراب ہے، اس لئے شعراء نے اس
مئے دو آتشہ سے بڑے رنگین اور پر کیف مضامین پیدا کئے ہیں، ریاض کے میکہ کی ویرتیلا
آپ دیکھ چکے اب اُن کے خمدہ شباب کی رنگینیاں ملاحظہ فرمائیے، شباب کے ایسے رنگین اور
دلادیز مرتقے کم نظر آئیں گے،

جوشِ شباب کی ایک تصویر

پھلکائیں لاؤ بھر کے گلابی شراب کی تصویر کھینچیں آج تمہارے شباب کی
دوسری تصویر

جیسے ساتی تری ہستی ہوئی تصویرِ شباب ہم نے دیکھا، جو چھلکتے ہوئے پیمانے کو
چھلکتے ہوئے پیمانے کی تشبیہ ہستی ہوئی تصویرِ شباب سے کتنا رنگین اور پر کیف تخیل ہے،
تیسرا منظر

سے جوانی کی طرح جس سواہتی ساتی تری تصویر مرے ہاتھ میں ساغر ہوتا
چوتھا رخ

چھلکتے جام میں ساتی ذرا نمایاں کر جو کچھ کے آئی ہے تصویرِ جوانی کی
شباب تصویرِ میکدہ ہے

بدست دل ہوا نکھ ہے ساغر شراب کا ساتی کا میکدہ جو زمانہ شباب کا
جام شراب میں شباب کا عکس

کیا چھلکتا یہ کوئی جام شراب آتا ہے اے میں قربان مرا عہدِ شباب آتا ہو
شراب نوشی کے لئے شرط

آئے ہمارے آگے وہ ساغر شراب کا ساتی نے جس میں ذمگ بھرا ہوا شراب کا
اس کا نتیجہ

بھرے ساغریں ہو جو ہو رنگ کی جوانی غضب ہو بے پئے مستی میں میرا چہرہ جانا
شراب کی سر بہ ہر بوتلوں میں شباب کی راتیں بند ہیں،

یہ سر بہ ہر بوتلیں ہیں جو شراب کی راتیں ہیں اس میں بند ہمارا شباب کی

چند مرتبے خالص شباب کے ملاحظہ ہوں،

دور شباب :-

کوئی شباب یہ ہر دیکھنے کی تاب نہ لائے شباب آئے مگر اس طرح شباب آئے
جوانی کی رنگین راتوں پر بہارِ گل حد سے
وہ شام و صبح مدتے ہو جس پر بہارِ گل جن جن کے ساتھ لائے ہیں راتیں شباب کی
شباب کی گریز پائی
بس ایک رات کا عمارِ شباب ہوتا ہے غروبِ صبح کو یہ آفتاب ہوتا ہے،
آفتاب اور غروبِ صبح کی باریکیاں لائی غور ہیں،
و داغِ شباب،

کے دن ہوئے شباب کو نصرت کئی ہوئے اسے ذوقِ مصیبت ابھی تو بہ گنہ ہوئے
بھولے ہوئے خواب کی یاد
نشہ میں ذرا لطفِ شباب آتا ہے ہم جے بھول گئے یاد وہ خواب آتا ہے
جوانی کی پر حسرت یاد

کیا پوچھتے ہو باتیں پیری میں جوانی کی وہ اور زمانہ تھا یہ اور زمانہ ہے،
آنکھ اور شراب | اثر و کیفیت کے بھانسا سے شراب کے نشہ اور نشیلی اور مخمور آنکھوں کی بے باری
میں کوئی نسبت نہیں، خاموشی آنکھوں میں بے پے ست بنا دیتی ہیں، جس کا نشہ کبھی نہیں اترتا، اس لیے
خمریات میں چشمِ مخمور کی شراب بڑی پر کیفیت ہوتی ہے، ریاض کے خمریات اس سے خالی
نہیں ہیں، لیکن ان کے شراب کے مضامین اور مخمور آنکھوں کے مضامین سب کوئی مناسبت نہیں تاہم لطف
سے خالی نہیں دو چار دشا لیں ملاحظہ ہوں،

نگہ بست سی کچھ موج کو نسبت ہی نہ تھی ز گسی آنکھ سے دیکھا کئے پیانہ کو
خار آلودہ آنکھوں پر ہزاروں میکہ صحتے وہ کافر بے پئے بھی رات دن مخمور رہتا ہی
چشم ساقی نے ہمیں آپ میں رہنے نہ دیا ہم کدھر آج گرے چھوڑ کے پیانے کو
اتہام اتنا مرے ساقی کی محض میں رہی مست آنکھوں سی جو ٹپکے ساغرِ دل میں رہی
اڑ کے آجاؤ وہ شے کھینچی ہو جو انگوڑے سے کچھ نگاہِ ہست سے کچھ زگس مخمور سے
اس سلسلہ میں شاہِ عظیم آباد سی اور اصغر مرحوم کے دو شعر لکھے بغیر آگے بڑھنے کو جی

نہیں چاہتا،

دیکھا کئے وہ مست نگاہوں سے باز جب تک شراب آئی کئی دودھ چل گئے، (شاد)
عجب لطیف اشارے تھے چشم ساقی کے نہیں کبھی ہوا بے خود نہ ہوشیار ہوا، (اصغر)
تنبیہ خرمیات | خرمیات میں حضرت ریاض نے اتنی کثرت سے اور اتنی لطیف تشبیہیں پیدا کی ہیں
کہ انھیں مستقل لکھنا مناسب معلوم ہوا،

ریزہ مینا کی تشبیہ پھول کی پنکھڑی سے
س میں رکھ لوں ریزہ مینا کو دل میں ارے کس پھول کی یہ پنکھڑی ہے
فروغ مے کی نور سے اور ساغر کی چراغِ طور سے
فروغ مے ہے یا عرشِ بریں سے نور آتا ہی کہ ساغرِ طاق سے بن کر چراغِ طور آتا ہے
مینا کی شجرِ طور سے
پھول برساغِ عوضِ صانع کے موی کا فروغ شجرِ طور مری بزم میں مینا ہو جائے
موج مے کی شمرِ طور سے
شمرِ طور ہے جو موج ہی پیمانے میں بکلیاں کو نہ بتی میں آج تو مینا نے میں

بوتل کے کاگ کی دل سے اور خطِ پیمانہ کی نگہِ شوق سے،

کاگ بوتل کا اچھل کر دلِ شتاق بنا نگہِ شوق لپٹ کر خطِ پیمائے بنے

مراجی کے قفقے کی بادل کی گرج سے، بوتل کی گھٹاسے، اور موجِ سہ کی بجلی سے،

بادل کی گرج ہے کہ مراجی کے قفقے بوتل میں موج ہو کہ ہی بجلی گھٹا کیساتھ

خُم کے خُم کی ابرِ رحمت کے جھلنے سے

خُم سے لے کے نہ اڑ جائیگا اے پریناں ابرِ رحمت جو جھکا ہی تو جھکا رہنے دے

ایک اور نادر و لطیف تشبیہ جس کا تعلق اگرچہ خمریات سے نہیں ہے، لیکن سننے کے لائق ہو

نارک کلائیوں میں خابستہ مٹییاں شاخوں میں جیسے منہ مندی کلیاں گلاب کی

شونہی زندانِ خمریات کا ایک شوخ اور دھچپ پہلو واعظِ دزادہ اور شیخ و محب کے ساتھ شونہی

زندہ نہ ہو، ان دونوں طبقوں کی نوک جھونک بہت قدیم ہے، یہ چیز سب سے پہلے قیام نے

شروع کی تھی، خواجہ حافظ نے اُسے کمال تک پہنچا دیا، درحقیقت ان لوگوں کا مقصد اس سے

ریا کا روا غظوں اور زہدوں کی اصلاح اور ان کے عیوب کی پردہ درمی تھی جیسا کہ خواجہ حافظ

کا کلام شاہد ہے،

واعظان کیں جلوہ بر محرابِ منبری کنند چوں بخلوت می روند آن کار و گیر می کنند

مشعلے دارم نہ دانشمند محفل باز پرس تو بہ فرمایاں چرا خود تو بہ کتر می کنند

گرچہ برو اعظا شہر این سخن آساں نہ شود تار یا وزد و سلاوس مسماں نہ شود

غلامِ بہت درد سے کشان یک رنگم نہ آن گروہ کہ ازرق لباسِ دل ایند

بادہ نوشی کہ درو پیچ ریا سے بنود بہتر از نہد فردوشی کہ درو روی ریاست

و خور کہ صد گنہ زان بیار در محباب بہتر ز طاعتی کہ بہ روی دریا کنند

من از پیرمناں دیدم کرامتہاے مردانہ
کہ ایں دلقِ ریائی پُرجائے در نمی گیرد
مے خور کہ شیخ و حافظ و قاضی و مجتب
چوں نیک بنگری ہمہ تزدیر می کنند
خواجہ حافظ کے اس قسم کے سیکڑوں اشعار زبانِ زدِ خاص و عام ہیں،
لیکن بہت سی باتوں کی طرح جو کسی مصلحت و غرض کی بنا پر شروع کی جاتی ہیں، مگر بعد
میں ان کی اصل روح غائب ہو جاتی ہے اور محض اس کی ظاہری نقالی رہ جاتی ہے۔ ریاض کا زہد و
کی اصلاح کا مقصد تو فوت ہو گیا، محض ان پر طعن و طنز اور چوٹ اور بھیجی رہ گئی، بلکہ اس طرح
لوازمِ شاعری میں داخل ہو گئی، کہ شکل ہی سے کسی شاعر کا کلام اس سے خالی نکل سکتا ہے۔
ریاضِ خمریات کے پیرمناں ہیں اسلئے انکی شاعری میں اس شوخی و زندان کی بڑی کثرت ہے چند
نمونے ملاحظہ ہوں،

جناب شیخ نے جب پلی تو منہ بنا کے کہا
مزا بھی تلخ ہے کچھ جو بھی خوشگوار نہیں

ذرا اس منہ بنانے کا تصور دماغ میں لائیے،

ایک پر لطیف مذاق یا شیخ کی خفیہ مے پرستی پر لطیف تعریف دیکھیے،

قرض لایا جو کوئی ہمیں بدل کر شاید
مے فروشوں کا جو زہاد تو تھا کیسا

ایک شوخ اور بے باک مذاق

جناب شیخ ابھتے ہیں کس تعلق سے
یہ دختِ رز کے کوئی رشتہ دار بھی نہیں

ریش کے خضابِ رنگیں پر بدگمانی

یہ کیا دختِ رز تک رسائی ہوئی
جواب ریش زہاد خانی ہوئی،

واعظ کی کم ظرفی

کیوں اہل پڑتے ہو مینانوں میں اکثر بچے
واعظ تم بھی بڑے اچھے بڑے کم ظرف ہو

بلند پروازی،

جام چھلکانے لگے بھر کر مئے کوثر سے آپؐ حضرت واعظ بہت اونچے گئی منبر سے آپؐ

عامہ کا دھچکپ بدل

نہیں عامہ تو سر پر سب سے رکھ لیں جناب شیخ بہت آج ہلکے جاتے ہیں

پھبتیاں، طرہ دستار پر دم روباہ کی پر مٹی بھتی

واری سے دستار دعا غلبے ریا بڑھ گیا طرہ دم روباہ سے

واعظ بے ریا اور دم روباہ کی معنوی بلاغت کتنی دھچکے،

کوئی دیکھے اس کی جنبش اس کی گردش وقت طرہ دستار دعا غلبے دم روباہ سے

وقت دعا طرہ دستار کی گردش اد جنبش نے دعا کی تصویر کھینچی ہوئی

واعظ کے تن و توش پر خم کی بھتی،

سر پر دم دعا سے دہنا پڑا وہ خم سے سوا تھا تن و توش میں

اس شو کے ایک معنی تو ظاہر ہیں کہ دعا غلبے پرست سے تن و توش میں سوا تھا، اس لئے

دہنا پڑا دوسرے لطیف معنی ہیں کہ اس کا تن و توش خم کے مشابہت سے بھی بڑھ کر تھا جس پر کمر پرست

احترام ہاتھ نہیں اٹھا سکتے تھے،

واعظ کی سنگتگی بیان پر قتل مینا کی بھتی؛

اسی تو ہو بیان میں دعا سنگتگی ہم زندہ من کے قتل مینا کیس ہے

واعظ کا احترام

میکدے میں جاے منبر خم ہی تھا اے میکشو میرے گھر دعا جو آتے میرے سر پر بیٹھے

بعض بعض اشعار میں بھتی منات کے حدود سے گذر کر چکر لائن گئی ہو

ریش سفید کو ہے ضرورت خضاب کی اے شیخ ڈال دوں کوئی گلی شراب کی
منہ زیرِ تاج کھولا و اعظا بہت ہی چوکا بیلوں نے وارِ سی پکڑ سی خوشوں میں تھوکا
منہ نہیں ہوتی شہی ہے یہ وقتِ وعظا واعظا نہیں ہی جھوٹوں کا یہ بادشاہ ہو
جباب ریاض نے غریب حاجی کو بھی نہ چھوڑا معلوم ہوتا ہے انھیں کسی ثواب فروش
حاجی سے سابقہ پڑ گیا تھا،

کیسی بے مول لوں گاج کا ثواب ہے کہاں حاجی ثواب فروش
بادۂ عرفان | مادی شراب سے زبردستی بادۂ عرفان کشید کرنا اور خمریات کے مضامین کو خواہ مخواہ تصوف
کے معنی پنہانا خوش نامی کے خلاف ہے لیکن ہر شاعر کے خمریات میں مادی بادۂ وجام کے ساتھ بادۂ عرفان
کے بھی دو چار ساغر نکل آتے ہیں ریاض کا کلام بھی اس سے خالی نہیں، اس لئے بے پرستی کے بعد
اس کے کفارہ میں دو چار جام شراب ہلوں کے پیش کئے جاتے ہیں،

مٹی جو دہسائی کو تر سے یہ خدمت اس طرح کوئی پیرِ مغل ہونہیں سکتا
سے نورِ خدا ہوتی دل نورِ خدا ہوتا تھوڑی سی جو پی لیتے کیا جانی کیا ہوتا
اسی سے ملتا جلتا ہوا حضرت مجذوب کا ایک شعر یاد آگیا،

یہ آج تصور میں مرے کون جیس ہی ہر موشحہ طور ہے دلِ عشق پر جس ہی

جام جن کے رونقِ طاقِ حرم ہوشیار ایسے بھی متوالے ہوؤ
جھومتے ہیں بیٹھے حرم میں ریاض آکے یہاں نشہ سوا ہو گیا
بلا فوٹوں میں شاید آگیا ہو کوئی کتبہ خم آتا ہی ہے طوفِ حرمِ نمنا نہ آتا ہی
اے شیخ وہ کعبہ ہو یا ہو دریاخانہ تو نے مجھے جب دیکھا سجد ہی میں نہ کیا

پنی پنی کے میں رہتا ہوں در و کوہِ شیا ہو وارغ جو کوئی پڑتا ہو توبہ دامن دھوئی
(باقی)

تلیبصہ

ہندوستان کی پہلی مسجد

مندرجہ بالا عنوان سے ایک ہندو مضمون نگار نے مدراس کے مشہور روزانہ انگریزی اخبار (مورخہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۳۹ء) میں ایک مقالہ لکھا ہے جس کی تلخیص ذیل میں درج ہے،

ریاست کوچین میں قدیم چیرا سلطنت کے پایہ تخت کرننگ نور کے پاس اراکوٹم تالاب کے کنارے ایک چھوٹی اور سادہ مسجد واقع ہے، اس کے ارد گرد کیٹوئی کے قدیم مندر اور کرننگ نور کے حاکم کے مکانات کے کھنڈر اور سامنے ایک قبرستان میں بہت سے مقبرے ہیں، اس مسجد میں بعض ایسی خصوصیات ہیں جن سے ہندوستان کے اسلامی عہد کی تاریخ پر کافی روشنی پڑتی ہے،

مالابار میں عام طور سے مشہور ہے کہ یہ ہندوستان کی سب سے پرانی مسجد ہے، اسکی بنیاد اسلام کے پیغمبر (صلعم) کی وفات کے چند سال بعد ہی پڑی، اس میں عجیب بات یہ ہے کہ ہندوستان کی عام مسجدوں کے برخلاف اس کا رخ کعبہ کے بجائے مشرق کی طرف ہے اور اسکے گرد و ہندوں کا ایک مذہبی جلوس چکر لگاتا ہے، کہا جاتا ہے کہ یہ مسجد اس وقت تعمیر کی گئی تھی، جب کربلا کے آخری بادشاہ نے اسلام قبول کیا تھا،

ایک طالبوی مصنف (J. T. Pevonia) نے اپنی کتاب "مسلم تعمیرات" میں

مسلمانوں کی مذہبی تعمیرات کے تین مدارج قرار دیئے ہیں، اس کا بیان ہے کہ ابتداء میں مسجدیں مسجدِ سادہ اور ایک دوسرے سے مختلف ہوتی تھیں، اسکی وجہ یہ تھی کہ ان کو یا تو مفتوحہ ممالک کے ملکی باشندے تیار کرتے تھے، یا ملکی معابد کے طرز پر نو مسلموں کی عبادت کے لئے ایسی مسجدیں بنادی جاتی تھیں ساتویں صدی عیسوی کے آخر سے مسجدوں میں محراب، مینارے اور یکسانیت قائم ہوئی، محراب کی پہلی مثال فسطاط کی مسجد ہے، جس کو معاویہؓ نے ۶۳۶ء میں بنوایا تھا، تین چار صدی کے بعد مسجدوں کی موجودہ شکل اس غرض سے شروع ہوئی کہ وہ درسگاہ کے کام میں بھی آسکیں، اطالوی مصنف کی اس مستند رائے سے یہ نتیجہ نکا جاسکتا ہے، کہ مالابار کی یہ روایت کہ مذکورہ بالا مسجد ساتویں صدی عیسوی کے وسط میں بنی، صحیح ہے،

مغربی سندھ کی مسجدوں مثلاً تھنوار اور کافر پوٹ میں شمالی دیوار میں ایک محراب ہے جس کا رخ مٹان کی طرف ہے، مگر ان مسجدوں میں ایک محراب اور ہے جس کا رخ مکہ کی طرف ہے، مٹان ساتویں صدی ہجری تک ایک مقدس مقام تھا، اسلئے یہ خیال ہے کہ عربوں نے اپنے حملہ کے زمانے میں پرانے ہندو مندروں کی جگہ پر یہ مسجدیں بنائی ہوں، اور شمالی دیوار کی محراب کو بھنسہ چھوڑ دیا ہو، لیکن جب مذہبی تعمیرات کا دوسرا دور شروع ہوا ہوگا، تو اس محراب کا اضافہ کر دیا گیا ہوگا، جس کا رخ مکہ کی طرف ہے،

کرنیگ نور کی مسجد کے متعلق بھی یہی خیال ہے کہ یہ کسی مندر کی جگہ پر بنائی گئی ہو اسی لئے ایک مندر کے پاس واقع ہے، اور اس کے گرد ہندوؤں کا ایک مذہبی جلوس گھومتا ہے، اس مسجد کے بننے کا ذکر مالابار کی ایک تصنیف کیرالوں پٹی (Keralolpatti) (جو ساتویں صدی عیسوی میں لکھی گئی ہے) اور شیخ زین الدین کی تحفۃ المجاہدین میں پایا جاتا ہے، اس کا حوالہ تامل زبان کی قدیم کتاب چیلادی کرم (Chilapadikaram) میں بھی ہے،

کیرالول پٹی میں اس کا ذکر اس طرح ہے :-

چیران کے آخری بادشاہ نے اپنے ایک فوجی سردار پتل نام کو موت کی سزا دی، کیونکہ اس کی بیوی نے اس فوجی سردار پر یہ الزام عائد کیا تھا کہ اُس نے اسکی عصمت دری کی کوشش کی تھی جب فوجی سردار دم توڑ رہا تھا تو اس وقت معلوم ہوا کہ یہ الزام غلط تھا بادشاہ بہت نادم ہوا اور فوجی سردار سے اس گنہ سے نجات کا ذریعہ پوچھا، اوس نے نصیحت کی کہ وہ چوترا پورم کے یادنا حاجی (?) کی خدمت میں جو اس وقت آدم کی چوٹی کی زیارت کے لئے لٹکا جا رہا تھا، حاضر ہوا اور اسکی مصیبت میں جہاز پر آسو جائے، اور وہاں چوتھے ویدیا اسلام کو قبول کرے، چنانچہ بادشاہ مذکور اپنی سلطنت کو اپنے اعزہ میں تقسیم کر کے عرب روانہ ہو گیا اور ایک بندر گاہ میں اترا، جس کا نام زہار غلما (Zaheer-ul-Ghama) - *Mahekhalaka* تھا، اسلام کے پیغمبر کی عراس وقت ستاون برس کی تھی، اور وہ جدہ میں مقیم تھے، بادشاہ ان کے ہاتھ پر مشرف بہ اسلام ہوا، اور اس کا نام تاج الدین رکھا گیا، اس کی شادی عود (?) سے ہو چکی تھی، کے بادشاہ مالک بن دینار کی بہن سے کر دی گئی، عرب میں پانچ برس کے قیام کے بعد بادشاہ مالک بن دینار اور اس کے پندرہ بچوں کے ساتھ زہار غلما واپس آیا، جہاں اوس نے ایک مکان اور ایک مسجد بنوائی، وہ یہاں سے مالابار جا کر اپنے نئے مذہب کی تبلیغ و اشاعت کرنا چاہتا تھا، کہ بیمار پڑا اور مر گیا، اور اسی مسجد میں دفن کیا گیا، جو اُس نے بنوائی تھی، موت سے پہلے اوس نے مالابار کے مختلف فرمانرواؤں کو عربی تعلیم کی مدد اور حفاظت کیلئے خط لکھے تھے، اسی زمانہ میں مالک بن دینار اپنے خاندان کے ساتھ دو جہازوں میں مالابار روانہ ہوا، ان میں سے ایک جہاز مالک بن دینار کے چوتھے لڑکے کی رہنمائی میں پانڈیا سلطنت کے حدود میں داخل ہوا، جہاں اس نے ایک مسجد بنوائی، دوسرا جہاز کرنیک نورپور نجا، مالک بن دینار نے بادشاہ مذکور کا خط چیرا خاندان کے حکمران کو پیش کیا، اور اسکی اجازت سے ارکولم تالاب کے کنارے کرنیک نور

کی مسجد تعمیر کی، اس کے دشتہ وارون نے مالابار اور جنوبی کنارا میں نو مختلف مسجدیں اور بنوائیں توڑے سے اختلاف کے ساتھ یہی روایت تحفۃ المجاہدین میں بھی مذکور ہے، لیکن اس کے مصنف کی رائے ہے، کہ یہ واقعات پیغمبر اسلام کی زندگی میں نہیں، بلکہ شاید ۳۳۷ء کے قریب ہوئے، اس کا یہ بھی خیال ہے کہ مذکورہ بالا حیرا بادشاہ کا مقبرہ عرب کے جنوبی ساحل خلفاء میں ہے، نہ کہ بحر احمر کے عرب ساحل پر، جیسا کہ مولانا کی روایت ہے، اور عرب میں یہ مقبرہ عام طور سے اسکوڑی کے نام سے مشہور ہے۔

لیکن شیخ زین الدین کی رائے صحیح نہیں، مالابار ہی کی روایت زیادہ متند ہے، کیونکہ کرینگ نور کی مسجد کا طرز تعمیر بھی اسی روایت کی تائید میں ہے، (Halaoya -

Makatmyam -) اور (Kthlapurana) کا بیان ہے کہ عرب پانڈیا سلطنت میں کچا پانڈیا کے زمانہ میں آئے جس کا زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا وسط ہے، اس بیان سے بھی مالابار کی مذکورہ بالا روایت کی تصدیق ہوتی ہے، زین الدین نے مقبرہ کا نام اسکوڑی بتایا ہے لیکن اس کو شاید کالی کٹے زمرورون کے نام سے غلط فہمی پیدا ہوئی ہے، زمرورون کا خاندان مذکورہ بالا بادشاہ کے خاندان سے بالکل جدا ہے،

مالابار کی روایت کے صحیح ہونے کے شواہد اور بھی ہیں، بادشاہ مذکور کے سفر عرب کی تاریخ ۳۳۷ء بتائی جاتی ہے، یہ سال اسلام کی تاریخ میں نہایت اہم ہے، کیونکہ اسی یا اسی کے متصل سال میں پیغمبر نے مصر، ایران، چین اور قسطنطنیہ کے حکمرانوں کے پاس دعوت اسلام کے لئے قاصد بھیجے، ممکن ہے کہ اسی طرح کوئی قاصد لنکا اور جنوبی ہندوستان بھی آیا ہو، عیسوی عربوں کی آبادی لنکا میں بہت پہلے سے تھی، اسلئے کوئی تعجب کی بات نہیں کہ آسوکہ حاجی نے حضرت آدم کی چوٹی کی زیارت کے لئے لنکا کا سفر کیا ہو، آسوکہ اصل عربی نام عیسوی کی خرابی ہے، یہ یونین کا

یہین کا ایک ضلع ہے، جو عرب کے جنوب مغرب میں واقع ہے، پیری پلس کے عہد میں عرب کے ساحل پر بحر احمر کا ایک بندر گاہ تھا، جو صفار (۷۷۷ھ) کے زمانہ میں حیر اور سبائی حکمران یعنی یمن کے بادشاہ کے مقبوضات میں تھا، یمن نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ابتدائی دور ہی میں اسلام قبول کر لیا تھا، اور یہ چوراسی خلافت (پرگنہ یا ضلع) پر تقسیم تھا، مالا باریں جو نام زہار خٹما سے مشہور ہے وہ دراصل صفار تھا، ہوگا، یہ مقام جیسا کہ پری پلس میں مذکور ہے، بحر احمر کے ساحل پر واقع تھا، اسے بہت ممکن ہے کہ مذکورہ بالا بادشاہ عیسے کے حاجی کے ساتھ اسی مقام پر اترتا ہوگا، جدہ جہاں اس زمانہ میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم مقیم تھے، العیسے سے شمال کی جانب میں تھوڑے ہی فاصلہ پر واقع ہے،

مالک ابن دینار کا تعلق قبیلہ عدنان سے معلوم ہوتا ہے، اسی قبیلہ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم، تھے چنانچہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ مذکورہ بالا بادشاہ نے پیغمبر کی بھیجی سے شادی کی، مالا باریں کی روایت میں مالک ابن دینار کو عود (؟) (۷۷۷ھ) کا حکمران بتایا جاتا ہے، اس عود سے شاید بدوؤں کے قبیلہ جہینہ کی شاخ عود (؟) مراد ہو، یہ قبیلہ مذہب اسلام میں شروع سے راسخ رہا، اور پیغمبر کی زندگی ہی سے وادی یثرب پر قابض تھا جو مدینہ کے جنوب سے بحر احمر کے ساحل وجہ تک پھیلی ہوئی تھی، "مورع" معارف :- یہ روایت بہت کچھ تصحیح کی محتاج ہے، اور اس سے پہلے معارف میں ہندوستان میں اسلام کی اشاعت کے تاریخی سلسلہ میں اس کا ذکر آچکا ہے، جدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا انا بھی ثابت نہیں صفار خٹما اگر دو نام بتائے جائیں تو ان کی اصلیت غفار اور مخزومی قرار دی جاسکتی ہیں، یہ دونوں یمن کے نژدہ تھے، صحابہ کرام میں مالک بن دینار نام کا کوئی نہ تھا، البتہ ایک تابہی تھے، لیکن وہ عجمی النسل پیری اور آنداد شدہ غلام تھے، ۳۳ھ سے ۳۱ھ تک کسی سنہ میں ان کی وفات ہوئی، پھر اس زمانہ میں حضرت آدم علیہ السلام کی زیارت کا شوق بھی مسلمانوں میں پیدا نہیں ہوا تھا، البتہ اسلام کی دوسری صدی کے بعد یہ سلسلہ شروع ہوا،

حسد

اکثر دیکھا گیا ہے کہ دو خاندانوں میں گہرا رعبا ہوتا ہے لیکن کچھ عرصہ کے بعد واپس دوسرے سے برگشتہ ہو جاتے ہیں، یا بعض میان بیوی کی ازدواجی زندگی کا آغاز محبت سے ہوتا ہے مگر بہت جلد ان میں اختلاف شروع ہو جاتا ہے، یا دو دوست ایک زمانہ تک شیر و شکر رہتے ہیں لیکن یکایک ان میں سخت دشمنی پیدا ہو جاتی ہے، آخر ایسا کیوں ہوتا ہے، ہم جب کسی سے محبت کرتے ہیں، تو اس محبت میں ہم اپنی شخصیت پر کچھ پابندیاں عائد کرتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ محبوب کا فعل ہمارے جذبات اور احساسات کے مطابق نہیں ہو سکتا، چنانچہ کسی شخص سے خواہ کیسی ہی شدید محبت کیوں نہ کرتے ہوں لیکن ایک ایسا وقت ضرور آتا ہے جب کہ اسکی بعض باتوں سے ہم کو منافہ پیدا ہو جاتی ہے یا اسکی کسی رائے سے سخت اختلاف ہو جاتا ہے یا اسکی بعض حرکیات سخت ناگوار معلوم ہوتی ہیں،

ان کا ردِ عمل ہماری شخصیت پر ہمارے جذبات کے نشو و نما کے مطابق ہوتا ہے، اس قسم کا ردِ عمل اگر بچپن میں ہوتا ہے، تو طبیعت میں سخت قسم کی آزر دگی اور حسد پیدا ہو جاتا ہے، جو زندگی کی مسترتوں کے لئے ہلک ہی بچے عموماً اپنے والدین سے بہت زیادہ محبت کرتے ہیں لیکن اگر ان کو یہ احساس ہو جاتا ہے کہ وہ والدین کی محبت کا واحد مرکز نہیں، یا ان کے والدین ان کو نظر انداز کرتے ہیں، تو غیر شعوری طور سے ان کے دل میں نکتہ راؤ زارا ضلکی پیدا ہو جاتی ہے، جس کا اظہار مختلف پیرایہ میں ہوتا ہے، مثلاً وہ اپنے چھوٹے بھائیوں اور بہنوں کو نظر التفات سے دیکھنے کے بجائے ان سے ہمیشہ متنص رہتے ہیں، اور ان کا تنص بعض اوقات نفرت کی حد تک پہنچ جاتا ہے، بچپن کا یہ نکتہ راؤ تنص سن بلوغ تک قائم رہتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ احساسِ کمتری ہے،

ایسے بچے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اپنے جذبات کے لحاظ سے کس نہی رہتے ہیں، اسباب و ادراک کے بجائے احساسات و جذبات اور دماغ کے بجائے دل کے تاثرات کے حکوم ہو جاتے ہیں،

ایک جوان کی محبت کی نوعیت اس سے مختلف ہوتی ہے، جب کسی دوست سے محبت کرتا ہے، تو اس کو اس سے ہرگز یہ توقع نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنے اس شفقت میں جذبہ اس کے سوا اپنی ساری دیکھیوں سے بے تعلق اور بے نیاز ہو جائے گا، وہ سمجھتا ہے کہ ایک حاسد شفیق دوست اور کامیاب شوہر نہیں بن سکتا، بلکہ وہ اپنے دوست اور بیوی کے لئے وبالِ جان ہوتا ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے دل میں شکوک پیدا ہو جاتے ہیں، کہ ممکن ہے کہ اگے چل کر اسکی دوستی اور محبت قائم نہ رہے، یہ شک پیدا ہونے ہی اس کو اپنے دوست کے دوسرے رفقا اور احباب سے اس تخیل کی بنا پر حسد اور جلن ہوتی ہے، کہ ممکن ہے کہ ان میں سے کوئی اس کی جگہ کو غضب کرے، اسی طرح وہ دوست کی بڑھتی ہوئی کامیابی سے بھی غیر مطمئن ہو جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ ایک خوشحال، با اثر اور مقتدر شخص ہو کر اس سے غافل ہو جائے اور وہ دنیا میں تنہا رہ جائے یہ خیال پیدا ہوتے ہی اس پر احساسِ کمتری کی تمام برائیاں غالب آ جاتی ہیں، اور اسکے دل میں یہ بات جاگزیں ہو جاتی ہے کہ وہ محبت کئے جانے کے لائق ہی نہیں، گو وہ اس کا اظہار نہ کرتا، ہو،

رفتہ رفتہ دوست یا محبوب کی طرف سے یہ شک اور بے اطمینانی سوہانِ روح ہو جاتی ہے جن سے بعض اوقات قتل اور خودکشی کی وارداتیں پیش آ جاتی ہیں، جذبات پر قابو نہ رکھنے والے افراد تو اپنے رنج و حسد کے عیناً و غضب کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مگر قابو نہ رکھنے والے اشخاص خود مغلوب ہو جاتے ہیں، وہ اپنی خانی، کمزوری، نقص اور عیب پر غور کرنے کے بجائے سارا الزام اپنی دوست پر رکھتے ہیں، جبکہ بعد نہ صرف ہنر بخشی، اختلاف اور تصادم بلکہ بعض اوقات قتل اور خودکشی کا

احتمال پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ افراق کے بعد گمراہ دوستوں کی دشمنی بھی بڑی شدت کی ہوتی ہے۔ جب حد کا مادہ دل میں پیدا ہو گیا تو اس کا ٹھکانا بڑا مشکل کام ہے، کیونکہ کسی حاسد کو یہ یاد نہیں کرایا جاسکتا ہے کہ وہ دوسروں کی کامیابی کو بُری نظر سے دیکھتا ہے، اور دوسروں سے خواہ مخواہ نفرت کرتا ہے۔ جب اس کو ان باتوں کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے تو وہ اپنے پندارِ خود بینی میں اپنے کو حق بجانب ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

مگر ایک بہرِ نفسیات کے لئے وہ پھر بھی قابلِ اصلاح ہے، اگر ہم کسی کو حاسد یا محرومِ المراج یا دائمی منہوم یا تنہائی پسند پاتے ہیں، تو اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ وہ اس طرح پیدا ہی ہوا ہے، بلکہ اس کی طبیعت کا یہ رنگ بچپن خصوصاً اس کے پہلے پانچ سال میں پیدا ہوتا ہے جو سن بلوغ میں فطرتِ ثانی بن جاتا ہے لیکن ان تمام چیزوں کی اصلاح ہو سکتی ہے بشرطیکہ جب کوئی شخص اس کیلئے آمادہ ہو جائے ایک حاسد اپنی حد کے اسبابِ دُمل معلوم کرنے کے بعد اپنی اصلاح خود کر سکتا ہے مثلاً ایک عورت ہرین عورت کو محض اسلئے ناپسند کرتی ہے کہ وہ اس کی طرح حسین، قابلِ التفات اور دلکش نہیں اس کی یہ ناپسندیدگی محض اس کے احساسِ کمتری کا نتیجہ ہے، وہ جین نہ سہی لیکن وہ اپنے اخلاقِ حسنہ اور اوصافِ حمیدہ سے اپنے کو قابلِ توجہ اور دلکش بنا سکتی ہے،

حد کے ازالہ کی ایک صورت اپنے فرائضِ منصبی میں غیر معمولی مشغولیت بھی ہے، اس مشغولیت میں اگر کوئی کامیابی اور ترقی پیش نظر ہو، خواہ وہ کوئی بلند اور اعلیٰ ترقی نہ ہو، تو بھی اس سے خود داری، خود اعتمادی اور عزتِ نفس پیدا ہوتی ہے جس سے احساسِ کمتری کا انسداد ہوتا رہتا ہے،

حسنِ اخلاق سے بھی حد دور کیا جاسکتا ہے، اگر طبیعت میں صلح و آشتی اور سیرتِ فکرِ داری میں سلامتِ روی ہے، تو کوئی وجہ نہیں کہ لوگ محبت سے پیش نہ آئیں، اور جب محبت کی محرومی نہیں ہے تو پھر دلوں میں کبھی حد کی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی ہے،

اِخْبَارِ

یورپ میں مسلمانوں کی آبادی

یورپ میں روس اور ترکی کے علاوہ مسلمانوں کی ایک بڑی آبادی یوگوسلاویا، البانیہ، ہنگری، بلغاریہ، رومانیہ، یونان اور پولینڈ میں ہے۔ یوگوسلاویا میں ۱۶۰۰۰۰ مسلمان آباد ہیں، ان کی ایک قومی اور مذہبی جماعت ہے جس کا صدر رئیس العلما رکھتا ہے، رئیس العلما کے ماتحت مذہبی پیشواؤں کی دو مجلسیں ہیں جن میں ایک سرایوو اور دوسری اسکوپیہ میں ہے، ایک محکمہ وقف بھی ہے جس کی جانب سے ۷۷ مکاتب قائم ہیں، ان میں مذہبی تعلیم دی جاتی ہے، سرکاری صنعتی اسکولوں میں بھی مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام ہے، ۱۰۰ کالج ہیں، ان میں ایک لڑکیوں کا ہے، سرایوو میں گت بے مدرسہ *Guthey Madrasa* ۱۰۰ برس سے قائم ہے، اس کے تعلیم یافتہ اشخاص عزت کی نظروں سے دیکھے جاتے ہیں، مسلمانوں کے مقدمے شریعت کے مطابق فیصلہ ہوتے ہیں، اس کے لئے عدالتیں قائم ہیں، جو ۱۹۲۵ء سے پہلے صرف مسلمانوں کی آبادی میں تھیں، لیکن ۱۹۳۵ء کے بعد یوگوسلاویا کے ہر حصہ میں قائم ہو گئی ہیں،

البانیہ میں مسلمانوں کی زیادہ تر آبادی پختیش صوفی گروہ کی متعلقہ ہے، یہاں عورتوں کا درجہ بہت بلند ہے، ملک کے ہر حصہ میں اسلامی عہد کی پر شوکت یادگاریں موجود ہیں مسلمان عام طور سے مذہبی واقع ہوئے ہیں، لیکن ان کی تعلیم خصوصاً مذہبی تعلیم بہت اعلیٰ نہیں ہے،

ہنگری میں ۲۰۰۰ مسلمان ہیں، جن میں ۵۰۰ صرف بوداپست میں ہیں ۱۹۱۶ء سے حکومت نے مذہب اسلام کو سرکاری طور سے تسلیم کر لیا ہے، ۱۹۲۰ء سے پہلے یہاں مسلمانوں کیلئے کوئی مسجد مدرسہ نہ تھا، لیکن اب انھوں نے اپنی عبادت گاہ بنائی ہے؛

یونان کی کل آبادی ستر لاکھ ہے جس میں مسلمان ۴۰۰۰۰۰ ہیں، ان میں زیادہ تر ترکی نسل سے ہیں، کچھ بلغاری اور کاکیشین بھی ہیں، یہ لوگ زیادہ تر شمالی اور جزئی تھوئیس میں آباد ہیں، جنگ عظیم سے پہلے سائونیکا میں ۴۰۰ مسجدیں تھیں لیکن اب ان میں سے بعض گر جابانی گئی ہیں، حمزہ بے کی مشہور حسین مسجد میں سینما کا تماشہ دکھایا جاتا ہے،

یونان کے مسلمانوں کی معاشرتی، تمدنی، اور اقتصادی حالت بہت ہی خراب ہے، ان کی تعلیم پڑتانی قلیل رقم صرف کیجاتی ہے، جو ان کی تعلیمی ضروریات کے دسویں حصہ کے لئے بھی کافی نہیں، بلغاریہ کی کل آبادی ۵۵ لاکھ ہے جس میں گیارہ فی صدی ترکی نسل ہیں، یہاں ۵۰۰۰۰، ۵ مسلمان ہیں، ان میں اکثریت ترکوں کی ہے، خالص بلغاری مسلمان بڑے ہیں، مسلمان شوملا، رازگرگیز ویرن، روستک اور صوفیہ کے علاقوں میں آباد ہیں، اور زیادہ تر کسان ہیں، ان میں تعلیم بہت کم، ایک اہم اقلیت ہونے کی وجہ سے مجلس قانون ساز میں ان کی نمایندگی ہوتی ہے، لیکن ان کی تعداد ۴۰۰۰۰ میں کل دس ہی، ان کا مذہبی پیشوا مفتی اعظم صوفیہ میں رہتا ہے، تمام مذہبی معاملات اسی کے ذریعے سے پائے جاتے ہیں، اور ایک مجلس کے مشورہ سے ہر مسجد میں امام مقرر ہوتا ہے، پورے علاقہ میں کل ۱۲۰ اسلامی مدارس ہیں،

رومانیہ کی پوری آبادی ایک کروڑ ۸۰ لاکھ ہے جس میں مسلمان دو لاکھ ہیں، یہ زیادہ تر دو بروج میں آباد ہیں، کونسٹینزا، توپچیا، وورستور، اور جزیروادو کالج میں بھی ان کی کھری آبادی ہے، معاشرتی اور تمدنی حالات میں بلغاری مسلمانوں سے بہتر ہیں، وہ حکومت کے بڑے بڑے

ملکی اور فوجی عہدوں پر بھی مامور ہیں، ان میں بعض ممتاز ڈاکٹر، وکیل اور انجینیر بھی ہیں، سرکاری فوج میں بھی ان کی تعداد خاصی ہو۔ مسلمان فوجی عہدیداروں اور سپاہیوں کے لئے علمِ ہدایہ امام ہے جس کا صدر مقام کونستینٹینا میں ہے،

جنگِ عظیم سے پہلے پولینڈ میں ...، مسلمان آباد تھے، لیکن وہ روسی حکومت کے محکوم بننے کی وجہ سے کریمیا کے مفتی کے ماتحت تھے، کریمیا کی دوری کی وجہ سے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت کی طرف کافی توجہ نہ کی جاتی تھی جس سے وہ حکومت سے غیر مطمئن تھے، یہاں کے تاتاری مسلمان فوجی اور ملکی عہدوں پر روس کے مختلف حصوں میں منتشر تھے، اسی لئے وہ اپنے بچوں کو باضابطہ مذہبی تعلیم نہ دلا سکتے تھے، پولینڈ کے مسلمان زیادہ تر روسی جرمن سرحد پر آباد تھے، اس لئے جنگِ عظیم میں ان کو اپنا گھر چھوڑ دینا پڑا جن میں بہت سے بے خانان ہو کر ہلاک ہو گئے، ورجو واپس آ گئے وہ آرام و مصائب کی زندگی بسر کرنے لگے، مگر پھر انھوں نے اپنی حالت بے تنہالی، پولینڈ کی حکومت نے ان کیلئے مفتی، امام، اور مذہبی تعلیم کے لئے اساتذہ مقرر کئے، شاہِ مہرنے بھی مسجدوں کی مرمت کے لئے ان کے پاس پانچ سو پونڈ بھیجے، امریکہ کے تاتاری مسلم باشندوں نے بھی ان کی مالی امداد کی، جرمنی اور پولینڈ کی جنگ سے پہلے ان کی مذہبی اور تعلیمی حالت خاصی تھی، (اسٹریٹنڈ ویکی)

ریاضی دانوں کے کمالات

ترکی میں حسن نامی ایک گلابیہ ہے جس میں ریاضی کے عجیب و غریب جہاز ہیں، اگر اسکو کوئی نئی پیدائش کا سنہ اور ساعت بتا دیتا ہے، تو وہ چند لمحوں میں اسکی عمر کے تمام گھنٹوں کا حساب لگا دیتا، ہندوؤں کے مشکل اور پیچیدہ سوالات کو اپنے ذہن میں بالکل صحیح حل کر دیتا ہے، وہ لکھنا اور پڑھنا بالکل نہیں جانتا،

ایسے بالکال ریاضی دان پہلے بھی گزرے ہیں، جرمنی میں ذکر یازداسے نامی ایک شخص تھا جو ۴۵ سکنڈز میں آٹھ آٹھ عدد اور چھ منٹ میں بیس بیس عدد کو اپنے دماغ میں ضرب دیتا تھا، فرانس میں ایک چھ سال کا بچہ تھا، جو ایک سوال کو دیکھے بغیر حل کر کے اس کے پورے عمل کو دہرا دیتا تھا، اس قسم کے اور بھی بالکال ریاضی دان ہوئے ہیں لیکن سائنس کے ماہرین کا خیال ہے کہ یہ کوئی مافوق الفطرت اہل علم نہیں کہے جاسکتے، ان کی دماغی کاوشوں کو محض ایک ذہنی اعجاز سے تعبیر کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ایسے بہت سے استخاص ہیں جنہوں نے ضخیم کتابوں کو حفظ کر لیا ہے لیکن ان کتابوں کا محض حفظ کر لینا ان کی علمی بصیرت اور ذہنی فوقیت کی دلیل نہیں، ایسے ریاضی دان بھی گزرے ہیں جنہوں نے بچپن ہی سے ریاضی کی طرف غیر معمولی شغف اور انہماک کا ثبوت دیا ہے مثلاً مشہور فرانسیسی ریاضی دان امپیرے چارہی سال کی عمر میں ہر قسم کے مشکل سوالات حل کیا کرتا تھا، او آگے چل کر وہ ایک مشہور ریاضی دان اور ماہر طبیعیات ہوا، جرمنی میں سی۔ آف۔ گوس ریاضی او ہیئت کا ایک ممتاز عالم گذرا ہے، اس نے ۲۳ سال کی عمر ہی میں اپنے باپ کو ایک مشکل سوال میں غلطی بتائی تھی، دس سال کی عمر میں اُس نے اقلیدس، یوکلیدس اور نیوٹن کا مکمل مطالعہ کر لیا تھا لیکن ایسی مثالیں دنیا میں بہت ہی کم ہیں،

یہ اکثر دیکھا گیا ہے کہ جو بچے اپنے بچپن میں ہندسے کے سوالات کو حل کرنے میں غیر معمولی طریقہ سے ماہر ہوتے ہیں، سن بلوغ میں ان کی مہارت جاتی رہتی ہے، ریاضی کا یہ کمال اوسط طریقہ پر آٹھ سال کی عمر میں شروع ہوتا ہے، اور بیس سال کی عمر تک ختم ہو جاتا ہے، مشاہدہ سے یہ بھی معلوم ہوا ہے، کہ ایسے لوگ ذہنی طور سے بہت مضبوط نہیں ہوتے ہیں، مثلاً کوئی فلوری ایک منٹ میں بڑے سے بڑے اعداد کو ضرب دیتا تھا، لیکن ایک گلاس شراب پی کر بالکل بدست او ہیوش ہو جاتا تھا،

”ص، ریح“

بالتصنیف و التلخیص

فہرست کتب خانہ بانکی پور

از

مولوی محمد یوسف صاحب فنیق دارالمصنفین

یہ جلد کتب خانہ بانکی پور کے سلسلہ فہرست کی بائیسویں کڑی ہے، جسے مولوی عبدالحمید صاحب نے مرتب کیا ہے، شروع میں جے۔ ایس۔ ارمور (J.S. Armour) کا ایک مختصر مقدمہ ہے، اس جلد میں حساب، جبر و مقابلہ، اقلیدس، ہیئت، نجوم، جغرافیہ، کیمیا، فلاح، شعبہ ۱۰، اور تعمیر خواب کے ایک سو ستاون عربی مخطوطات پر تبصرہ ہے، ہیئت اور نجوم کے علاوہ باقی فنون کی کتابیں چوتھی صدی ہجری کے بعد کی تصنیف ہیں، ہیئت اور نجوم میں زیادہ تر چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں، جن میں سے اکثر دوسری تیسری اور چوتھی صدی کے لکھے ہوئے ہیں، ان میں چوتھی صدی ہجری کے مشہور مهندس ابراہیم بن سان بن ثابت بن قرہ کے بہت سے رسالے ہیں، جو اکثر نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱) الرسالة فی اصول الرصد (۲) الرسالة فی وصف المعانی الثمنا استخرجہما فی المهندسة والنجوم (۳) المقالة فی طریق التحلیل والت ترکیب سائنس الأعمال فی المسائل المهندسة (۴) المقالة فی رسم القطوع الثلاثہ

(۵) المقالة فی الاسطرلاب (۶) الکتاب فی حرکات الشمس (۷) الکتاب فی مساحة القطع المخروط المکافی.

ابراہیم کے دادا ثابت بن قرہ کے بھی دور سارے میں (۱) کتاب ارسطیدس فی الدوائر المتماستہ (۲) کتاب ارسطیدس فی اصول الهندسة.

اموی فی عہد کے نامور عالم ریاضی محمد بن موسیٰ خوارزمی کا بھی ایک نایاب رسالہ المقالة فی استخراج تاریخ اليهود واعیادهم ہے.

اسی عہد کے مشہور عرب فلسفی ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کنڈی کا آفتاب کی شعاعوں متعلق الکتاب فی الشعاعات نام ایک رسالہ ہے.

پانچویں صدی کے مشہور مورخ اور فلسفی ابوریحان بیرونی کے چار رسالے ہیں (۱) افراد المقال فی امر الظلال (۲) المقالة فی راسئیکات الهند (۳) مقصد المستقر فی

معانی المہار (۴) الکتاب فی استخراج الاوتار فی الدائرہ بخواص الخط المنحنی الواقع فیہا ان میں پہلا اور تیسرا بالکل نایاب ہے، دوسرے کا صرف ایک نسخہ انڈیا آفس کے کتب خانہ میں ہے، اور چوتھے کا ایک نسخہ لیڈن میں پایا جاتا ہے.

بیرونی کے عہد کا ایک مصنف ابونصر منصور بن علی بن عراق ہے، جو گو بیرونی کی طرح عالم شہرت نہیں رکھتا، لیکن اس کے علمی کارنامے بھی کم نہیں، ابونصر خلیفہ قادر باللہ کے عہد (۳۸۱ھ - ۴۲۲ھ) میں ہیئت اور نجوم کا مشہور ماہر تھا، یہ ریاضی حساب ہیئت اور نجوم کے مشہور امام ابوالوفاء جوزجانی (۳۷۸ھ - ۴۷۸ھ) کا شاگرد تھا.

اس فہرست میں اس کے اکثر رسالے نایاب ہیں، ان کے نام یہ ہیں، (۱) الرسالة فی براہین اعمال جدول التقریر فی زیج حبش الخاسب، (۲) الرسالة

فی تصحیح ما وقع لابن جعفر الخازن فی السہو فی زج الصفايح (۳) المقالة
 فی اصلاح شکل من کتاب ملا ناؤس فی الکریات (۴) المقالة فی البرہان
 علی حقیقة المسئلة التي وقعت بین ابی حامد الصغانی و بین منجی الرمی فیما
 منازعة (۵) الرسالة فی مجازات دوائر السموت فی الاسطرلاب (۶) الرسالة
 فی صنعة الاسطرلاب بالطریق الصناعی (۷) الرسالة المسماة جدول
 الدقائق (۸) الرسالة فی البرہان علی عمل محمد بن الصباح فی امتحان الشمس
 (۹) الرسالة فی الدوائر التي تحد الساعات الزمانیة (۱۰) الرسالة فی البرہان
 علی عمل حبش فی مطالع السموت فی زجہ (۱۱) الرسالة فی معرفة القسوس الفلكیة
 (۱۲) رسالة ابی نصر فی جواب مسائل المهندسة (۱۳) رسالة ابی نصر فی
 كشف عوارض الباطنية بما هو اعلی عامتها فی روضة الاهلة (۱۴)
 الرسالة فی حل شبهة فی المقالة الثالثة عشر من کتاب الاصول (۱۵)
 فصل من کتاب ابی نصر فی کوسیة السماء۔

ناموں پر نظر ڈالنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان یونانیوں کے محض مقدم ہی نہیں تھے بلکہ
 ابتدائی دور ہی یونانی کتابوں کے ترجمہ کے ساتھ ساتھ نئی تحقیقات اور تصانیف کا سلسلہ بھی
 شروع ہو گیا تھا، مسلمانوں نے یونانی فلاسفہ کے نظریوں کی غمی جانچ پڑتال کر کے غلط اور صحیح
 میں تمیز کی اور ان کی کمزوریوں کو واضح کیا،

نئی تحقیقات کے ثبوت میں یوں تو اس فہرست کی اکثر کتابوں کو پیش کیا جاسکتا ہے۔
 لیکن ان میں کتاب انباط المیاء الخفیہ ایک خاص درجہ رکھتی ہے، اس کا مصنف ابو بکر
 محمد بن الحاسب ہے، جو چوتھی صدی کا مشہور ماہر حساب ہے، اس کے تفصیلی حالات کہیں نہیں ملتے،

اس کتاب کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عراق آیا تھا اور یہاں کے لوگوں میں جب اس نے حنا اور ہندسہ کا ذوق پایا تو ان فنون پر اس نے بہت سی کتابیں لکھیں، پھر عراق سے علاقہ جبل گیا جو ایران کا جزئی حصہ ہے یہاں کے باشندوں میں نئے علوم کی کوئی رغبت نہ تھی، اس لئے اس کی طبیعت بھی کچھ بچھ سی گئی، مگر وزیر ابو غانم معروف بن محمد کی حوصلہ افزائی سے اس نے تصنیف تالیف کا سلسلہ جاری رکھا اور کتاب انباط المیلا الخفیہ لکھ کر وزیر کی خدمت میں پیش کی اس کتاب میں اس نے زمین کے طبقات اور پانی کے چشموں پر سیر حاصل بحث کی ہے اور بتایا ہے کہ پانی کے پوشیدہ خزانے کہاں ہوتے ہیں جن پہاڑوں اور پتھروں کے نیچے پانی ہوتا ہے ان کی کیا علامتیں ہیں، کس قسم کی زمینوں میں پانی پایا جاتا ہے، وہ کونسی نباتات ہیں جو پانی ہونے کا نشان ہیں، خشک پہاڑوں اور کم پانی والی زمینوں کے کیا اوصاف ہیں، پانی اور اس کے مزہ کی کتنی قسمیں ہیں، وزنی اور ہلکا، پتلا اور گاڑھا، میٹھا اور بد مزہ پانی کس قسم کی زمینوں میں ہوتا ہے، خراب پانی کی اصلاح کی کیا صورت ہے، زمین کی مٹی کتنی قسموں کی ہوتی ہے، کھوئی زمینوں میں پانی مل سکتا ہے یا نہیں، زلزلہ میں جو چشمے پھوٹ نکلتے ہیں، یا ایک جگہ سے دُری جگہ منتقل ہو جاتے ہیں، اس کے اسباب کیا ہیں، کنوؤں کا پانی سیسہ کی ٹمکیوں کے ذریعہ باہر کیسے لایا جاسکتا ہے، سخت زمین میں پانی کے فوارے پائے جاسکتے ہیں یا نہیں، نہروں اور کنوؤں کی حفاظت کے طریقے کیا ہیں، نہروں اور کنوؤں کے کھودنے میں رکاوٹ ڈالنے والی چیزوں کو کس طرح دور کیا جاسکتا ہے، گھروں کے کنوؤں میں بارش کا پانی کس طرح آتا ہے، زمین کی شناخت کے آلات اور ان آلات کا ذکر جن کو خود مصنف نے ایجاد کیا تھا، زمین کے اندر پانی کے سوتوں کو کس طرح محسوس کیا جاسکتا ہے، نہروں کا پانی خراب ہونے سے کس طرح بچایا جاسکتا ہے، ہند پانی کو کس طرح کھولا جاسکتا ہے اس کتاب میں آب رسانی کے بعض آلات کی تصویریں

بھی دی ہیں،

ذرائع آب رسانی کے متعلق ایک اور اہم کتاب الرسالة فی علم الحساب المباح الجاریۃ فی مدینۃ دمشق ہے جس کا مصنف تیرہویں صدی ہجری کا مشہور ماہر حساب محمد بن حسین عطاء ہے، اس میں دمشق کی نہر بردی سے کھیتوں اور باغوں میں پانی لیجانے کے طریقے بتائے ہیں اور یہ طریقے وہی ہیں، جو آج کل بھی مستعمل ہیں،

مؤلف فہرست نے کتابوں کے مضافوں کے ناموں اور ان کی تحقیق میں کافی محنت کی ہے لیکن شروع ہی میں ایک فاش غلطی ہو گئی ہے، امید ہے کہ آئندہ اڈیشن میں اس کی تصحیح کر دی جائے گی،

اس فہرست کی ابتداء غنیۃ الحساب فی علم الحساب نامی کتاب سے ہوتی ہے مؤلف فہرست کا بیان ہے کہ اصل نسخہ میں کتاب کے مصنف کا کہیں نام نہیں ہے، البتہ تاج بن حسن بن محمد کرمانی ذخیرہ نے یہ کتاب نقل کی ہے، کتاب کے سرورق پر شیخ ابوالحسن احمد بن ثابت قاضی الہامیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو اس کتاب کا مصنف ظاہر کر کے اس کے نیچے لفظوں میں کتاب کی تاریخ مندرجہ دیدی ہے،

غنیۃ الحساب کے مصنف نے کتاب کے دیباچہ میں لکھا ہے، کہ فن حساب پر اس نے اس سے پہلے دو کتابیں لکھی تھیں، ایک مختصر دوسری مطول، پہلے کا نام عمدۃ الرأف فی الحساب ہو جو معاملات اور مساحت وغیرہ کے بابوں سے خالی ہے، دوسری کا نام اکاوسی ہے جو جبر و مقابلہ کے کئی باب آجانے کی وجہ سے طویل ہو گئی ہے، اس لئے مصنف نے چاہا کہ ان دونوں کے درمیان ایک اوسط درجہ کی کتاب لکھے، چنانچہ اسی مقصد سے اس نے غنیۃ الحساب لکھی،

مولف فہرست پہلے تو یہ استدلال کرتے ہیں کہ غنیۃ الحساب کا مصنف اس کی کتابت کے وقت
 بنی ۱۱۳۵ھ میں زندہ نہیں تھا، اس لئے کہ کاتب نے ہر جگہ اس کو رحمہ اللہ تعالیٰ کے فقرہ سے یاد
 کیا ہے، پھر مولف نے کشف الظنون کی طرٹ رجوع کیا ہے، اس میں حساب کے فن میں
 الحارسی فی الحساب کے نام کی ایک ہی کتاب کا ذکر ہے، جس کا مصنف شہاب الدین احمد بن
 ہاتم المصری القدسی المتوفی ۵۸۵ھ ہے، اور جس کو بعد میں احمد بن صدقہ صدیقی المتوفی ۵۸۵ھ
 نے نظم کیا ہے، مولف فہرست نے احمد بن صدقہ کی تاریخ وفات کو صحیح اور ابن ہاتم کی تاریخ
 وفات کو غلط قرار دے کر یہ نتیجہ نکالا ہے، کہ غنیۃ الحساب کا مصنف ۵۸۵ھ سے پہلے کا ہے اور
 اس کی تائید میں پھر وہی تاج بن حسن بن محمد کرمانی کی تاریخ کتابت ۵۸۵ھ کو پیش کیا ہے،
 لیکن ہمارے پیش نظر کشف الظنون کا جو چھپا ہوا نسخہ ہے، اس میں ابن ہاتم کی تاریخ
 وفات ۵۸۵ھ اور احمد بن صدقہ کی ۵۸۵ھ ہے، مگر ابن ہاتم کی یہ تاریخ وفات بھی غلط ہے
 ابن ہاتم آٹھویں صدی ہجری کے آخر کا مشہور ماہر حساب جو اس کی تاریخ وفات بالاتفاق
 ۵۸۵ھ ہے، (دیکھو تذرات الذہب ج ۱، ص ۱۰۹، البدر الطالع جلد اول صفحہ ۱۱۱، الضوء للامع
 جلد دوم صفحہ ۱۵۱)

احمد بن صدقہ کاتب صدیقی نہیں، بلکہ ابن الصیرفی ہے، اس کا باپ شاہی اصطبل میں
 صراف تھا، اسی کی نسبت سے اس کا لڑکا ابن الصیرفی کے لقب سے مشہور ہوا، احمد بن صدقہ
 باختلاف روایت، ذی الحجہ ۲۲۵ھ یا ۲۲۶ھ کو پیدا ہوا، اس نے ابن ہاتم کی کتاب حارسی
 کو نظم کیا، حافظ سخاوی کا معاصر تھا، تذکرہ ابن حزم کی تاریخ وفات درج نہیں،
 البتہ الضوء للامع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ۵۸۵ھ میں زندہ تھا احمد بن صدقہ کی وفات کا ۵۸۵ھ صحیح

حاشیہ کشف الظنون نے ایک اور جگہ بھی اس کی تاریخ وفات سنہ ۵۹۱ھ لکھی ہے، یہاں اس نے صدیقی کے بجائے اس کا لقب ابن الصیرنی لکھا ہے، (دیکھو کشف الظنون زیر عنوان کتاب ارشاد فی فروع الشافعیۃ لابن المقرئ)

مؤلف فہرست نے کشف الظنون کے حوالہ سے ابن ہائم کی وفات کی جو تاریخ ۵۸۳ھ بتائی ہے، اس میں درحقیقت کشف الظنون کے مصنف کو دھوکا ہو گیا ہے، اس سنہ میں اسی لقب کا ایک اور شخص گزرا ہے، جس کا نام بھی احمد تھا، مگر وہ شاعر تھا، ماہر حساب نہیں تھا، (دیکھو تذرات الذہب جز ۱ ص ۳۲۶)

اب غنیۃ الحساب کے اصل نسخہ پر غور کریں تو اصل حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے، چونکہ اس نے نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ یوں لکھی ہے، فرغ من نسخہ..... سنۃ ست وثمانین وسمائة آخری لفظ پر نقطہ نہیں دیے ہیں، اس لئے یہ سب مائة اور سب مائة دونوں پڑھا جاسکتا ہے، اور اوپر کی شرح و تفصیل سے یہ بالکل ظاہر ہے، کہ وہ سب مائة نہیں ہے جیسا کہ مؤلف فہرست نے خیال کیا ہے، بلکہ سب مائة ہے، اب یہ بات صاف ہو گئی کہ نسخہ کے نقل کرنے کی تاریخ درحقیقت ۵۹۱ھ ہے،

تجربہ تو یہ ہے کہ مؤلف نے خود جبر و مقابہ کے عنوان میں المسرع نامی کتاب کے مصنف کا نام ابن المائم اور اس کی تاریخ وفات ۵۸۱ھ دی ہے، مگر یہاں ان کا ذہن اس طرف نہیں گیا کہ غنیۃ الحساب کا مصنف بھی وہی ہے، جو المسرع کا ہے،

خطبات مدراس

موفیاد سید سیماں ندوی کے سیرت نبوی پراٹھہ خطبے جو ماس میں دئے گئے تھے، ۱۵ صفحہ قیمت پیر منیجر

مطبوعات جدیدہ

دفترو یوانی و مال { شائع کردہ دفتر مذکور تقطیع بڑی ضخامت ۲۸۱ صفحے کاغذ نفیس
ملکی سرکار عالی آرٹ پیپر، حیدر آباد - دکن،

موجودہ حضور نظام خلد اللہ ملکہ کی تخت نشینی کے وقت سے جو عہد مسعود شروع ہوا ہے، اس نے
جہاں مادی اقتصاد و سیاسی ترقی و فائز غالبی کے دروازے کھول دیے ہیں، وہیں ذہنی و
علمی خزانوں کے دروازے بھی کھول دیئے ہیں، جامعہ عثمانیہ کے قیام اور وہاں کی پیداوار کی علمی
مساعی تک یہ نعمت محدود نہیں، بلکہ ہر محکمہ نے اس میں مساوی حصہ لینا شروع کر دیا ہے، دفترو یوانی
و مال اس میں سب سے زیادہ آگے ہے، اور مولوی خورشید علی صاحب کی مسلسل و خاموش ہدایت و
نگرانی میں وہ گرانمایہ علمی و تاریخی کام انجام دیر ہا ہے، جس پر حکومت ہند کا تحفظ خانہ بھی رشک
کر سکتا ہے، دفترو یوانی کا لفظ اس کی اُس وسعت و ہمہ گیری کو جس کا وہ حامل ہی ظاہر نہیں
کر سکتا، مندرجہ ذیل عبارت سے اسکی ابتدائی وسعت کا اندازہ ہو سکتا ہے،

”دفترو یوانی کے دو اہم شعبے ہو گئے تھے، صوبہ جات نخستہ بنیاد اور نگ آباؤ برادر، بیجا پور
اور برہان پور سے متعلق، جملہ فوجی اور مالی انتظامات مثلاً نگداشت جمیعت، تقرر، تعیناتی، برطانی
عہد نامہ جات، تقرر عمالان و تہمد و اداں، نیز انتظام مالیہ، وقائع نگاری، حسابات، جمع خرچ
اجراے اسناد و احکام نسبت عطاے جاگیر و انعام و نغزہ وغیرہ کی تکمیل جس دفتر سے متعلق تھی،

سے متعلق یہ امور جس دفتر میں طے پاتے تھے، وہ دفتر مال کھلتا تھا۔

اس کے علاوہ دوسرے کھلے بھی اس دفتر میں ملائے گئے، اتنا ہی نہیں، بلکہ اونگ زریب و شا جہاں کے عہد کے جو دفتر اونگ آباد میں منتقل تھے، وہ بھی اب اس خزانہ میں جمع ہیں، مختصراً یہ ذخیرہ تاریخ و کن و تاریخ ہند کے طالب علموں اور آئندہ محققوں کے لئے بہت زیادہ بیش قیمت ہے اور سیکڑوں کام کرنے والوں کو بیک وقت جذب کر سکتا ہے، اس میں جتنے اقسام کے کاغذات ہیں، اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے، کہ ان کی تعداد ۱۲ لاکھ پہنچتی ہے،

اس دفتر سے جو کتب خانہ متعلق ہے، گو وہ کتابوں کی تعداد کے لحاظ سے مختصر ہے، مگر یہ واقعہ ہے ہندوستان کی تاریخ پر کہیں بھی اتنا بڑا قلمی ذخیرہ نہیں، بہت سی تو ایسی کتابیں ہیں، جن کا دوسرا نسخہ کسی دوسری جگہ نہیں ہے، خوشی کا مقام ہے، کہ ان کتابوں کی منتقلی فرست مرتب کی جا رہی ہے، اس کے علاوہ مختلف اقسام کے کاغذات کی جلدیں بھی زیر ترتیب ہیں، موجودہ جلد دراصل حضور نظام کی جلی کے سلسلہ میں دفتر کی پیشکش تھی اس میں اس وقت سے لیکر شا جہاں کے زمانہ تک کے مختلف قسم کے کاغذات کے ہلاک فرٹو آرٹ کاغذ پر نہایت نفاست سے شائع کئے گئے ہیں، ان کا ایک سرسری مطالعہ اس علمی و تاریخی دولت کی وسعت و بے پیمائی کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کافی ہے، جو دفتر کی وسیع عمارتوں کی چار دیواری میں محفوظ ہے، امید کہ دفتر اپنے وعدوں کی تکمیل سے تشنگان تحقیق کی پیاس کو بجھانے کی جلد تر کوشش کریگا،

تاریخ الہ آباد (جلد اول) مصنفہ مولوی سید مقبول احمد صاحب مدنی، تقیہ بڑی،

ضمانت ۳۰ صفحہ مصور، قیمت :- لاکھ ۲۰ :- مصنف دائرہ شاہ رفیع الزمان بکلی پورہ لاہور

مولوی مقبول احمد صاحب مدنی اردو کے کلمہ مشق انشا پر داؤد اور پیر سینہ سال محقق

ہی نہیں، بلکہ حلقہ معارف کے قدیم ترین رکن بھی ہیں ان کے عالمانہ مضامین برسوں معارف

میں شائع ہوتے رہے ہیں، ان کی علمی تصانیف کو عام ہر دلعسزنی حاصل ہے اور علمی حلقوں میں خاص وقعت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں، پیرانہ سانی کے باوجود جس جوان ہمتی سے وہ علم کی خدمت میں مصروف ہیں، وہ بہت سے جوانوں کے لئے سبق آموز اور باعثِ رشک ہے، انکی زیر نظر تصنیف نمونہ ہے، اللہ آبادی صاحب مولوی صاحب موصوف کا دوسرا وطن ہی، ان کی مساعی کا مرکز ہے، اور انھوں نے ارادہ کیا ہے کہ وہ اللہ آبادی کی تاریخ کو ایک نئے انداز سے پیش کریں، پنجاب اس سلسلہ کا نام ہی با تصویر سلسلہ ہے، اور جس وسیع چارہ پر مولوی صاحب کام کو کرنا چاہتے ہیں، وہ اس سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ تین سو صفحات کے بائیک حرفوں والی یہ پہلی جلد صرف اللہ آبادی کی وجہ تسمیہ اور خمر و باغ اور اس کے مقبروں کے حالات پر محدود ہے، موصوف نے ٹری تحقیق اور منصفانہ طریقہ حقیقت و صداقت کے دریافت کرنے کی کوشش کی، بخیر اللہ آبادی کی بچھی تاریخ، ہمزادہ خسرو کے حالات، باغ کی تعمیر، ان سب واقعات کو ہر ممکن ذریعہ سے یکجا کیا ہے، حاشیوں میں بکثرت معلومات اور تحقیقات ہیں، انشا پر داری کا وہ خاص اسلوب ہر جگہ نمایاں ہے، آزاد کے بعد جسکی جھلک مولوی صاحب مددِ روح کی تحریروں میں نظر آتی ہی، کتاب میں متعدد دہلاک کی تصاویر اور نکتے بھی ہیں، اللہ آبادی اور عہدِ جمائیکر و شاہجہان سے دلچسپی رکھنے والوں کیلئے یہ ایک دلچسپ قیمتی تحفہ ہے، ”دن“

رحمۃ للعالمین (حصہ اول) قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم منصور پوری، قیظ چھوٹی صفحات

۴۴ صفحہ کا غذا کتابت و طباعت بہترینیت مجدد عاریتہ :- مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

سیرت بنوی پر قاضی محمد سلیمان صاحب مرحوم کی مشہور تالیف رحمۃ للعالمین کا جو ملک میں کافی مقبول ہو چکی ہے، مکتبہ جامعہ نے اپنی کتابوں کے خوبصورت سائز پر دوسرا ایڈیشن شائع کیا، جو خوش مذاق اور نفیس مزاج لوگوں کے رکھنے کے لائق ہی

مشاہیر عالم، مؤلفہ جناب کے، اسے حمید صاحب بیر سٹراٹ لا۔ قیظ چھوٹی صفحات

۲۳۶ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجدد ۷ روپے، قومی کتب خانہ، مدیو سے روڈ لاہور

مؤلف نے اس کتاب میں مختلف شعبوں اور طبقوں کے سولہ مشاہیر اور ارباب کمال، دانشوران، اساتذہ، بزرگوار، آسکر و اُمڈ، پھولین، مصطفیٰ کمال، کرنل لارنس، مسوینی، لیٹن، ایچ جی ویلز، ہیکر، سلطان ابن سعود، آغا خان، گاندھی، ڈی فیلا اور ڈاکٹر اقبال کے مختصر حالات، ان کے کمالات اور علمی و عملی کارنامے لکھے ہیں، کتاب مفید اور دلچسپ ہے، البتہ طرز تحریر کچھ مناسب نہیں ہے، خصوصاً ہر صاحب ترجمہ کے لئے واحد کے بجائے جمع کی ضمیر کا استعمال مثلاً، داستانے پیدا ہوئے، بزرگوار، آسکر و اُمڈ گئے وغیرہ نہایت بد نما معلوم ہوتا ہے،

طبقات المشوراء از جناب ابولیت صاحب صدیقی ام اے، بدایونی، تقیہ بڑی.

ضما ۵۹ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت مرقوم نہیں، پتہ مسلم ٹویروٹی علیگندہ.

قدرت اللہ شوق سنبھلی کا تذکرہ طبقات المشوراء مشہور تذکروں میں ہے، گو یہ ابھی تک چھپا نہیں ہے، لیکن نایاب نہیں ہے، ہمارے کتب خانہ میں بھی اس کا ایک قلمی نسخہ موجود ہے، یہ تذکرہ خاصہ ضخیم ہے، ابواللیث صاحب صدیقی نے اس کا خلاصہ شائع کیا ہے، اس شخص کا کوئی فائدہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا اس میں چند مشوراء کے حالات کے علاوہ باقی کے گویا صرف نام ہی گنا دیئے گئے ہیں، جس سے کوئی فائدہ بھی نہیں اٹھایا جاسکتا، لیکن اس اعتبار سے ضروریہ ایک ادبی خدمت ہے، کہ ایک قلمی تذکرہ کی تلخیص ہی عام لکھنویوں کے سامنے آگئی،

فہرست کتب خانہ سٹی کالج
حیدر آباد دکن
 مرتبہ جناب غلام رسول صاحب، تقیہ بڑی ضما
 ۳۰۰ صفحے، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، پتہ سٹی

کالج حیدر آباد دکن،

اس فہرست میں کتب ہون کے لحاظ سے کوئی ندرت اور خاص چیز نہیں ہے، اردو، عربی، اُردو

فارسی کی مطبوعہ معلوم اور متداول کتابیں ہیں، البتہ اس کی ترتیب قابلِ توجہ ہے، موجودہ زمانہ میں علوم و فنون کی کثرت، اور یورپ کے کتب خانوں کی وسعت و عظمت نے اس کی ترتیب و تنظیم (Encyclopaedia Science) کو مستقل فن بنا دیا ہے، جس پر کتابیں موجود ہیں۔ آج کل کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کے مختلف طریقے رائج ہیں، اس میں یونیورسٹی کے لائبریرین اس آرگنائزنگ تھن ایم اے نے یورپ کے بڑے بڑے کتب خانوں کی ترتیب و تنظیم کا مطالعہ کر کے خود ایک طریقہ ”کون تقسیم“ ایجاد کیا ہے، اسی کے مطابق یہ فہرست مرتب کی گئی ہے، اس کو کتابخانہ کی ترتیب میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، ہر زبان کی کتابوں کی فہرست کے آخر میں مصنفین کا اندکس بھی دیدیا گیا ہو، بعض بعض مصنفین اور کتابوں کے نام غلط چھپ گئے ہیں،

جو کتابا، مضیفہ جناب ہم میں نظر قیطع بڑی ضخامت ۹۶ صفحہ، کاغذ کتابت و طباعت

بہتر قیمت ۵ روپے، ۱۰ قہراء و ملتان،

جوبنا، جناب ہم میں صاحب ناظم آئین ادب ملتان کے کلام کا مجموعہ ہے، اس میں کچھ غزلیں کچھ مختلف عنوانوں پر نظمیں اور چند ہندی گیت ہیں، ہم نے جا بجا سے اسے دیکھا، مولف میں شاعری کی فطری صلاحیت معلوم ہوتی ہے، انھوں نے مختلف اصناف میں کامیاب طبع آزمائی کی ہے، کلام میں پرانے رنگ کی بھی جھلک ہے، اور نئے تغیرات کا بھی اثر ہے، بعض غزلیں اور نظمیں بہت اچھی ہیں، لیکن جا بجا جدیدے قید شاعری کے نقائص مثلاً زبان کی صحت سے بے توجہی محاوروں کی غلطی، او سب سے زیادہ بے معنی ترکیبیں، اور ایسے خیالات نظر آئے جنہیں خود مولف بھی صحیح طور سے ادا نہ کر سکے ان غامیوں نے بعض اشعار کو ناقابلِ فہم بنا دیا ہے، لیکن مولف میں شاعری کی پوری صلاحیت ہے کسی صاحبِ نظر کی اصلاح سے یہ غامیان آسانی کے ساتھ دور ہو سکتی ہیں،

جلد ۴۴ ماہ شوال المکرم ۱۳۵۸ بمطابق ماہ دسمبر ۱۹۳۹ء عدد ۶

مضامین

۴۰۴-۴۰۲	سید سلیمان ندوی،	شذرات،
۴۲۱-۴۰۵	مولانا ابو عبد اللہ محمد بن یوسف اسورتی،	"تذکرۃ الساعۃ والکلم"
۴۳۹-۴۲۲	جناب خواجہ عبد الحمید صاحب ام لے، لکچرار فلسفہ،	نفس اور جسم،
۴۴۹-۴۴۰	جناب سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب	"فتوح السلاطین"
	ایم لے رفیق دارالمصنفین،	
۴۵۸-۴۵۰	شاہ معین الدین احمد ندوی،	"ریاض رضوان"
۴۷۲-۴۵۹	جناب سید آل علی صاحب نقوی،	ایک صاحب علم کی وفات،
۴۷۶-۴۶۳	"ص ع"	ڈاکٹر فرامرز بیوی اکا لکچر،
۴۸۰-۴۷۶	"	کام،
۴۸۴-۴۸۱	"	اجار علیہ،
۴۸۵	جناب اسد ملتان،	صحرا،
۴۸۶	جناب احسن صاحب گرامی ایڈیٹر،	غزل،
	نواب ضیاء راجہ بہادر حیدر آباد کن،	"
۴۸۰-۴۷۷	" م "	مطبوعات جدیدہ،

شکستہ سیرا

خدا کا شکر ہے کہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کی طرف قوم کی توجہ پھر منقطع ہو رہی ہے، سوال میں طلبہ کے داخلہ کی درخواستیں بھی غیر معمولی ہیں لیکن مالی حالت کی مجبوری سے ہم طالب علموں کے وظائف کی درخواستوں میں سے صرف بارہ طالب علموں کو لیا جاسکا بہت سے ایسے غریب طالب علموں کی درخواستیں تھیں جن کو نامنظر کرتے ہوئے کارکنوں کو سخت صدمہ ہوا، مگر افسوس کہ چار سے زیادہ پاؤں پھیلا کر بھی وہ ان کی مدد نہ کر سکے، یعنی مذہ کے پاس صرف ۳۸ طالب علموں کی گنجائش تھی اور اس وقت اس سے دس کا بوجھ اس نے اٹھالیا، اور درخواستوں کا سلسلہ ان سطروں کے لکھتے وقت تک جاری ہے، ایک طالب علم پر سات روپیہ ماہوار کا خرچ ہے،

ہم میں اہل وسعت تو اپنے بچوں کو عربی نہیں پڑھواتے، عربی پڑھنے والے زیادہ تر غریب والدین کے بچے ہوتے ہیں، جو اپنا خرچ خود پورا نہیں کر سکتے، کیا یہ مناسب ہوگا کہ اس ضروری کام میں اہل ثروت اپنی جیبوں سے اور غریب اپنے جگر گوشوں سے مدد کریں اور اس طرح علم دین کی تعلیم و تعلم کا فرض باہمی تعاون سے انجام پائے،

المدوہ جس نے مسئلہ سے لے کر مسئلہ تک علمی تعلیمی اور مذہبی خدمات مولانا شبلی اور مولانا حبیب الرحمن خاں شیروانی کی ادارت میں بڑی خوش اسلوبی سے انجام دیئے، اور آج کے معارف کے چلانے والے اسی کے مکتب کے پڑھے ہوئے ہیں، اب کمال تیس برس کے بعد پھر اس کو نکلنے کا سامان کیا جا رہا ہے

ملا وہ دوسرے علمی، تعلیمی، تعمیری، اور اصلاحی مقاصد کے خود مند و وہ العلماء کی آواز کو جو سالہا سال سے دہلی ہے اور جس کی اب بھی ضرورت اتنی ہی ہے، دوبارہ بلند کرنے کا خیال ہے، اور علمائے کرام کو دوبارہ ان کے بھولے ہوئے فریضہ کو یاد دلانے کا عزم ہے، ان امریں کا اصلاح ما استطعت و ما توفیقہ
 اَللّٰہُ بِاَمْرِہٖ خَفِیْتُ، غنیمت، جز قیمت عا رہو گی، پتہ: نیچر انڈوہ بادشاہ باغ ہکتو،

مولانا شبلی مرحوم کے اردو دیوان کا ایک نیا ڈیشن جو ان کے ہر قسم کے اردو قصیدوں، قطعوں، مثنویوں اور اخلاقی و سیاسی نظموں پر مشتمل ہے اس وقت چھپ رہا ہے، اس کے شروع میں مولانا کی اردو شاعری پر ایک تبصرہ ہوگا، قیطع موزوں رکھی گئی اور کاغذ بھی دیزنگ لایا گیا ہے، ہر حوالہ طلب نظم کے حوالے بھی ہر نظم کے ساتھ اس کی تمہیدیں لکھ دیئے گئے ہیں، ضرورت ہے کہ یہ ڈیشن ہر ملان نوجوان کے ہاتھ میں رہے،

ہندوستانی کی تجویز کانگریس نے پیش کی تھی، اور زبان کے جگہزے میں اس کا یہ فیصلہ متفقہ ہے، مگر کیا عجیب بات ہے کہ جب صوبہ بہار کی تعلیمی وزارت نے اس خیال کو عمل میں لانے کی کوشش شروع کی تو اس کی مخالفت ہندت من موہن، ماموسی سے لیکر چند سبھا پٹنہ کے ممبروں تک نے شروع کر دی، ہندوستانی کا بے بنائے کی ہونی جلائی گئی، اس زبان میں چھپے ہوئے رسالوں اور کتابوں کا انکٹ اور اس کی وجہ سے دھرم ناس ہونے کا ڈر بتایا جانے لگا، اور بات اتنی سی ہو کہ کسی نوشتہ نے راجہ دسرت کو بادشاہ اور احمدیہ کی پر جا کو رعیت لکھ دیا، یہ ہے ہمارے دیس کے بگڑنے کی دیس پوجا اور اسکے ذریعہ سے ملک کی آزادی کا خیال مسلمانوں کو تنگ خیال سمجھنے والے ہندو دوست ذرا اپنے کریبان میں منہ ڈالیں اور صرف ایک زبان ہی کے معاملہ میں اپنی دورنگی چال ملاحظہ فرمائیں کہ جب کانگریس کے چوپال میں بیٹھیں تو ہندوستانی کا گیسٹ ٹائیں اور جب کونسل کی اسپیکری اور تعلیمی وزارت کی کرسیوں پر بیٹھیں تو اردو اور ہندی کہہ کر فی صدی آبادی کو بچکانوں کے دام بانٹیں اور دیہاتی لائبریریاں بنائیں، اور گھر جا کر بچ کے طور پر سنسکرتی ہندی کے بڑھانے

اور اس کو ملک کی بونی ٹھہرانے کی تجویزیں سوچیں، اور پرزور تقریریں کریں،

کھٹے یہ حکم رہے، کھٹے وہ ارشاد رہے

ہمارے مخدوم مولوی عبدالحی صاحب اردو کی جو جو افراد نہ خدمت کر رہے ہیں وہ اردو کے ہر حاکمی کے شکر یہ کی سختی ہے، دہبر کے آخر میں وہ دلی میں انجمن ترقی اردو کا ایک عام اجلاس کر رہے ہیں جس میں زبان کی ترقی کے ہر مسئلہ پر گفتگو ہوگی، ضرورت ہے کہ ہم اس وقت صرف کچھ کھٹے کے لئے نہیں، بلکہ کچھ کرنے کے لئے کھٹے ہوں، اور زبان کی خدمت صرف زبان سے نہیں بلکہ عمل سے بھی کر کے دکھائیں،

انہی دنوں میں مکملہ میں مسلم تعلیمی کانفرنس کے اجلاس ہو گئے، ہم کو امید ہے کہ بنگال کے مسلمان اس کانفرنس میں سیاست کی خاطر نہیں، بلکہ تعلیم کی خاطر کھڑے کریں، اور بنگال کے مسلمانوں کے سامنے ان کی علمی، تعلیمی، تمدنی اور ادبی مستقبل کی ایسی تجویزیں پیش کریں، جن سے بنگال ہندوستان کا مکمل بن جائے، کیا عجیب بات ہے کہ قریب قریب مسلمانوں کی آدھی تعداد بنگال میں آباد ہے اور وہ زبان کی بیگانگی کے سبب ہندوستان کی ساری اسلامی تحریکوں سے ایک سمت بے خبر ہے، کیا یہ سوچنے کی بات نہیں،

سیرۃ النبیؐ کی چھٹی جلد کی چھوٹی تقطیع کی، انگ ہو رہی ہے، اگر لڑائی نے گاندھ کو اتنا کراں کر دیا جو کہ کوئی بڑی کتاب گاندھ کے کافی ذخیرہ کے بغیر چھپنی مشکل ہو، معلوم نہیں ایک گاندھ پر کتنے جڑ چھپنے کے بعد وہ گاندھ پھر نکل سکے، اس لئے ہم گاندھ یوں سے خطا و کوتاہی بت کر رہے ہیں جس وقت گاندھ کی طرف اطمینان ہو اور چھپنی شروع ہو جائیگی،

بعض احباب کی تحریک جو کہ دارالمنین کی پچیس سال کے کارناموں کی ایک مختصر تاریخ مرتب کر دیو جائے، جس کے تخیل، نظام، قیام، اور ہر رفیق کے مختصر حالات، اور اس کی تصانیف کے نام، اور پھر فن وادارہ دارالمنین کے مطبوعات، اور اس کے آئندہ کاموں کا پروگرام ہو،

مقالہ

”تذکرۃ السامع والمستمع“

اور

فن تعلیم پر ایک نظر

از

مولانا ابو عبد اللہ محمد بن یوسف السورتی

”دائرۃ المعارف الثمانیہ“ ہندوستان ہی نہیں، دنیا سے اسلام میں اپنی قسم کا واحد علمی ادارہ ہے جو متقدمین کی تالیفات کی اشاعت، اور انھیں بکفایت اہل علم کے ہاتھوں پہنچانے کے لئے قائم کیا گیا ہو، اُس نے ۱۳۵۲ھ میں ایک اسکیم تیار کی تھی جس میں کم و بیش دس سال کے لئے کتبِ نادرہ کا انتخاب کر لیا تھا، ضرورت ہو کہ اراکینِ دائرہ اس اسکیم کی تکمیل مقدم و اہم خیال کریں، اور جہاں تک ممکن ہو نئی کتابوں کی طرف توجہ نہ کریں،

۱۳۵۳ھ میں دائرہ نے کتاب ”تذکرۃ السامع والمستمع“ شائع کی جو اگرچہ وہ سالہ اسکیم میں نہیں ہے، مگر اپنے موضوع کے اعتبار سے دلچسپ اور مفید ہے اور اس کے وہ حواشی و شروحات بھی قابلِ ذکر ہیں جنہیں دائرہ نے بڑی محنت و جانفشانی سے تیار کیا ہے، اگر ان کو شرح کی شکل میں کوڑیا تو زیادہ مفید ہوتا،

موضوع کتاب | کتاب ”تذکرۃ السامع والمستمع“ فن تعلیم پر کم و بیش سوا دو سو صفحوں کی کتاب ہے

مسلمانوں نے اپنے عروج اور اعلیٰ کمال کے زمانہ میں ہر ایک موضوع پر کافی بحث و متنبہ اور اعلیٰ سے اعلیٰ تحقیق کی ہے، علوم نقل و عقل و صنعت و حرفت اعلیٰ اور علیٰ ہر پہلو پر بسط و توضیح سے کام کیا ہے ہر فن کے اہم ابواب و فصول پر خاص خاص تحقیقاتوں کا بے بہا خزانہ خلف کے لئے چھوڑا ہوا، یہ ہماری غفلت کیے یا قوی اوبار و انحطاط کا نتیجہ کہ وہ اعلیٰ خزانے کے ہاتھوں تلف ہو گئے یا ہمارے یہاں سے دوسروں کے یہاں پہونچ گئے، اور جو موجود ہیں، انکی طرف ہماری توجہ و نظر نہیں، نہ ہمیں اسکی کوئی قدر ہے،

یورپ نے اپنی ضرورت کے مطابق تاریخ جغرافیہ، سیاسیات وغیرہ کے نوادر شائع کئے، اور اسے اپنی خاص مصلحت کی بنا پر ایک حد تک پہونچایا، مگر ہمارے یہاں نہ اہل علم کی کوئی ایسی جماعت ہے اور نہ کوئی ادارہ جو اس بے بہا خزانہ کی قدر و قیمت پہچانتا، اور اس کی اشاعت سے اسے نشاۃ ثانیہ بخشتا، ایک دائرۃ المعارف جو جس نے اس فرض کا ایک حصہ اپنے ذمہ لیا، اور وہ اس کیلئے کام کر رہا ہے،

یہ عام خیال جو زیادہ تر انگریزی خوں طبقہ میں سراپت کیا گیا ہے، کہ مسلمانوں نے اپنے ترقی کے زمانہ میں کوئی اعلیٰ کام نہیں کیا، بالکل غلط اور اصلیت سے دور اور محض ہمارے دشمنوں کی وسیع کاری اور ابلہ فہمی جو،

تاریخ شاہد ہے کہ دنیا کے علوم و فنون میں مسلمان کئی صدیوں تک استاد و امام کی حیثیت رکھتے تھے، انھوں نے عرصہ دراز تک اعلیٰ امانت کی تنہا حفاظت و نگہداشت ہی نہیں کی، بلکہ اس کو ترقی کے اعلیٰ مدار تک پہونچایا، اور تعمیل و تہذیب کے ساتھ دنیا کے سامنے پیش کیا اگر علما و فضلا علم و فن کی خدمت کرتے تھے تو مسلمین و امراء انکی کفالت و خدمت باعث سعادت سمجھتے تھے، اس زمانہ کا اعلیٰ شغف، علو ہمت، ذوق تحقیق قابلِ قدر ہے مسلمانوں نے دوسروں سے جو کچھ لیا، اس کو بہت

زیادہ تہذیب و اضافہ، تبیح و تفریح، تعلیمی تخیل تک پہنچایا، کوئی ظم و فن ایسا نہیں جس میں انھوں نے جہاد و تحقیق سے کام نہ لیا ہو اور کوئی غلطی قدما کی ایسی نہیں جس پر ان کی تنقید نہ موجود ہو، آج یورپ بہت سنی چیزوں میں انہی کا خوشہ چیں ہے، مگر ہمارے نوجوانوں کو اس کا احساس نہیں، وہ اپنے اسلاف کے کارناموں سے اس قدر دور ناغافل اور ناواقف ہیں، کہ انہیں کی پرستش کرتے ہوئے تھکے جاتے ہیں، مگر انہوں کا حق ادا نہیں کرتے، اور مکمل تحقیق یہ سمجھتے ہیں، کہ کسی دیرین زبان سے کوئی مضمون نقل کر دیا جائے، اور خود اپنے گھر کے خزانوں کی ان کو خبر نہیں،

مصر نے انا دیث کے مضامین کی ایک فرست "مفتاح کنوز الہ" کے نام سے ترجمہ کر کے شائع کی، قرآن مجید کے مضامین کا ایک خاکہ تفصیل آیات القرآن کے نام سے ترجمہ کر کے شائع کیا، یہ کام اچھا ہے، مگر یہ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ ہم اپنی چیزوں کے لئے بھی دوسروں کے دست نگرین مستتر قین کچھ نہ کچھ کام کرتے ہیں، مگر علوم اسلامیہ کے بارہ میں ان کے معلومات بہت ناقص ہیں، ان کی تحقیقات کا دار و مدار سطحیات پر ہوتا ہے، ان کی غلطیاں ان کی صحت سے زیادہ ہوتی ہیں، اس لئے ان کے فوائد کیساتھ خطرات بھی زیادہ ہیں، جو لوگ سنت اور مطالب قرآن کریم سے ناواقف اور نااہل ہوں ان کا ان کی فرست بنانا ایک غلطی تفریح سے زیادہ نہیں، ضرورت تھی کہ ان کی فرست کی پوری تنقید کی جاتی، اور پورے غور و تدبر سے کامل فرستیں تیار کر کے شائع کی جاتیں، مگر ہم اسی پر قناعت کر چکے، جو درپے ہمیں دیا،

ایک زمانہ ایسا بھی تھا، کہ لوگ یورپ کی تحقیقات کو وحی آسمانی کی طرح حقیقت اور صحت کا سرخ شہ پہ تصور کیا کرتے تھے، لیکن اب یہ حقیقت آشکارا ہو چکی، کہ مغرب کا بنایا ہوا کھیل ناقابل اعتبار اور زیادہ سے زیادہ نقد و نظر کا محتاج ہوتا ہے، اسکی تحقیقات میں تعصب غلط فہمی، جہالت، ہرج مرج کی خامیاں ہوتی ہیں، یہ مسلمانوں کا فرض تھا، کہ وہ اسکی غلطیوں کی اصلاح کرتے، باطل اور لغو

پہ و پگنڈے کو روکتے، اسکی علمی تحقیقات اور تاریخی معلومات کا پردہ چاک کرتے، مگر اس کے لئے ایک مجمع علمی کی ضرورت تھی، جس میں اساطین علم و ارباب تحقیق شامل ہوتے، اور ماہرین السنہ کے ساتھ مل کر یہ فرض انجام دیتے، تا آنکہ یہ یورپ اپنے خیالات پر نظر ثانی کرنے کے لئے مجبور ہو جاتا اور اس کے تیخلات و نظریات ناقابل اعتبار ٹھہرتے،

مقصود یہ کہ مسلمانوں نے اپنے دور ترقی میں ہر ایک علم و فن اور ہر قسم کی تحقیقات پر کافی کام کیا اور خلف کے لئے بہت کچھ ذخیرہ چھوڑ گئے، گو اس زمانہ میں طباعت اور نشر و اشاعت اور سفر و حل کی سہولت نہ تھی، مگر ان کی علمی قدر دانی و علو ہمت اور دُورِ شوق نے یہ تمام مشکلات آسان کر دیئے تھے، باوجود ان مشکلات کے تصنیف و تالیف تحقیق و تنقید اور اسکی نشر و اشاعت کا سلسلہ جاری تھا، مشرق میں مغرب کے اہل علم آتے تھے، حج و زیارت کے سلسلے میں بہت کچھ مشکلات حل کی جاتی تھیں، جگہ جگہ ایسے آدمی بطور مہجرت مقرر تھے جن کے فریو کتاؤلف کے ہاتھ سے نکلنے ہی تمام علمی مرکزوں میں بہت جلد پہنچ جاتی تھی، باوجود ہزاروں میل کی مسافت کے علم کی نشر و اشاعت کے لئے مشرق و مغرب کا سلسلہ اتنا ملا ہوا تھا، کہ اس آسانی اور سہولت کے دُور میں بھی اسکی مثال نہیں ملتی خطیب بغدادی متوفی ۳۶۲ھ بغداد میں بیٹھے ہوئے ابن حزم اللاندسی المتوفی ۴۵۶ھ کے علوم سے استفادہ کرتے ہیں، اور اپنی تاریخ بغداد میں ان کے حوالے پیش کرتے ہیں خود ابن حزم جو کبھی مشرق نہیں آئے، قرطبہ میں بیٹھے ہوئے مصر و بادیہ عرب کے حالات انساب و دیگر معلومات خط و کتابت کے ذریعہ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس کا ذکر اپنی کتابوں میں کرتے ہیں،

اس زمانہ میں طباعت کے قائم مقام فن و راقۃ تھا، وہ زمانہ اس کے عروج کا تھا، جہاں کوئی تالیف تیار ہوئی، اس کے سیکڑوں نسخے ایک سے ایک اعلیٰ نہایت اہتمام و تصحیح سے تیار ہو کر بازار میں فروخت ہونے لگے، تا جبرکت و راق کھاتے تھے بہت سے باکمال، ایسے گزے جہنوں ذہنی

وراثہ کے سلسلہ میں علم و تالیفات کی بڑی خدمت انجام دی، مثلاً ابن النہیم جس نے اپنے زمانہ تک کے علوم و فنون کی تالیفات اور مؤلفین کیلئے کتاب الفہرست بطور یادگار چھوڑی،

جس طرح ابجکل اخبار و رسائل کے ذریعہ متفرق خیالات، سیاسی و مذہبی افکار کی نشر و اشاعت ہوتی ہے، اور اس میں یورپ کو مدظلیٰ حاصل ہے، اسی طرح گزشتہ زمانہ میں خاص خاص جماعتیں، اہل اراد و خفا، اپنے خیالات، سیاسیات اور مذہبیات کی اشاعت کیلئے مختصر رسائل اور کتابوں سے کام لیا کرتے تھے، ابوالحنین، ابن الروندی، ابی حنظلہ اور اس قسم کے بہت سے مؤلفین ہیں جو سیاست و وقت کی خدمت کرتے تھے، اور اہل کان سلطنت ان کی انشاپر وازی اور بحر طرازی سے پورا پورا فائدہ اٹھانے کی کوشش کرتے تھے، اور ان کے رسائل اخبار و مجلات کی طرح شائع کئے جاتے تھے،

فن تعلیم | اس فن پر اصولاً و فروغاً بہت کچھ لکھا گیا، اسلام عقائد و اعمال کے ساتھ علم بھی لایا، اور اس سب سے پہلے تمام دنیا کو ہر قسم کی ذہنی غلامی سے آزاد کر کے صحیح علم کا شیدا بنایا، اسلام کا مدرسہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے قائم ہوا، آپ اس درس گاہ کے پہلے معلم تھے، آپ کے مدرسے میں صحابہ کرام بالخصوص اصحاب صفہ علی جماعت تھی، جن کی پاک زندگی علم و عمل کے لئے وقف تھی، انھیں آں و اولاد کسب معاش و غیرہ کسی چیز کی فکر نہ تھی، صحابہ کرام بھی اپنی اپنی ہمت کے مطابق علم کے لئے فرماں گاہ نکال کر حاضر ہوتے تھے، بعض ایک دن اپنا کام کرتے، اور ایک دن تحصیل علم کرتے، کتب حدیث و سیرہ اور اصحاب صفہ کے لئے خاص تالیفیں اس امر کی شاہد ہیں، کہ علم سے ان کا شغف اعلیٰ درجہ کا تھا، ہر کے کفایت جب قید ہو کر آئے، تو علم ہی کے لئے چند آدمیوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دینا ان کا ذمہ قرار دیا گیا، علم ہی کی شان ہی کو تعلیم قرآن کے ہر پر نکاح کر دیا گیا، اور اِنَّ اللہَ یَرْفَعُ بِحُضْنِ الْقُرْآنِ اَقْوَامًا وَ یَضَعُ بِہِ اَآخِرِیْنَ کا اعلان ہوا جس نے علم قرآن حاصل کیا، وہ عزت پائے گا، اور جو اس سے جاہل رہا، وہ ذلیل و خوار ہو جائے گا)

صحابہ کرام کو جب جنگ سے ذرا اطمینان ہوا تو انھوں نے فوراً تعلیم کا سلسلہ قائم کر دیا، چنانچہ حضرت امیر المومنین عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عام تعلیم کا اعلان فرمایا، اور جگہ جگہ متعلین مقرر کر کے ہمدی اور شہری آبادی میں تعلیم کی اشاعت کی یہ گویا جاری تعلیم کا طریقہ تھا، کہ جنگی پیر پیکر کر لائے جاتے، اور کتابت و حرف شناسی سے آشنا کئے جاتے تھے، اس طرح امتہ اسلامیہ کا ہر ایک فرد قلیل مدت میں علم و تعلیم سے تعلق قائم کر لیتا تھا، متفرق مقامات پر خاص متعلین مقرر کئے گئے، مثلاً حضرت عبداللہ ابن مسعود کو ذہین، ابوموسیٰ اشعری بصرہ میں، عبادہ بن صامت اور ابوالدرداء اشام میں، پھر جسے علم سے سیراب ہونے کا شوق ہوتا، وہ مدینہ کا رخ کرتا، اور وہاں جلیل القدر صحابہ سے استفادہ کر کے اپنی پیاس بجھاتا،

پچھلی صدی ہجری تک یہی رنگ رہا، اور تعلیم صحیفہ کے بجائے سینہ بسینہ ہوتی رہی، خاص خاص اشخاص کی وجہ سے مخصوص مقامات علمی مرکز بن گئے، مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ذات سے مکہ مکرمہ اور طائف، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، اور حضرت عائشہ صدیقہ وغیرہا کی ذات سے مدینہ منورہ وغیرہ علم کے مرکز تھے، پھر رفتہ رفتہ اس میں ترقی ہوتی گئی، تا آنکہ مدارس کی بنیاد پڑی، ان کی ضرورت کیلئے تالیفات، تراجم، اور اس ضرورت کی تکمیل کیلئے کاغذ سازی، کتابوں کی نقل و اشاعت کیلئے فن وراق پیدا ہوا، مدارس کے واسطے اصول و ضوابط، متعلین و متعلین کے فرائض، طبیب، مریعہ، حفاظ، قراء وغیرہ مقرر کئے گئے،

باقاعدہ مدرسہ کی عمارت کے بارہا میں سخت اختلاف ہو، کہ کس سنہ میں اسکی ابتدا ہوئی، مگر تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد سے یہ سلسلہ جاری ہونا ہر طرح مسلم ہے، چھٹی اور ساتویں صدی اور اس کے مابعد مدارس کی تاریخ، ان کے مدرسین و طلبہ کے حالات میں متعدد کتابیں لکھی گئیں جن کا بڑا حصہ آج مفقود ہے،

علامہ ابن خلدون نے اپنی مشہور تاریخ کے مقدمہ میں علوم و فنون، ان کی ضرورت، طرزِ تعلیم وغیرہ پر مفید اصولی بحث کی ہے، اور متفرق علوم و فنون کی اہم کتابوں کے بارہ میں جا بجا اپنا اذراستادہ کا خیال پیش کیا ہے، اس اعتبار سے ان کا مقدمہ آٹھویں صدی کے علمی حالات، اور کتبِ نصیب کا ایک خاکہ ہے، اس کے علاوہ علم کے فضائل، طریقیں، تعلیم و تعلیم پر اہل علم نے بہت کچھ تالیفات چھوڑی ہیں جن میں سے موجودہ کتب کا معدیہ حصہ ہم ذیل میں پیش کرتے ہیں،

۱۔ جامع بیان فضل العلم و اہلہ، حافظ المغرب ابن عبد البر الاندلسی المتوفی ۴۶۲ھ علم کے فضائل، ضرورتِ تعلیم، علمائے اہل علم اور دوسرے اہم معلومات کا ذخیرہ ہے، یہ کتاب بطور مراسلہ تحریر کی گئی، اس کا مختصر شدہ ہوئی شائع ہو چکا تھا، پھر اصل نسخہ بھی دو حصوں میں شائع ہوا، مگر مختصر زیادہ صحیح ہے،

۲۔ فاتح العلوم للغزالی، المتوفی ۵۰۵ھ، یہ رسالہ مصر سے ۳۲۲ھ میں شائع ہوا، اس میں علم کی فضیلت، اس کی ضرورت، آدابِ تعلیم و تعلم، علوم کی تقسیم، وغیرہ مضامین ہیں، امام موصوف نے احیاء العلوم کی ابتداء میں بھی اس موضوع پر طویل بحث کی ہے،

۳۔ تعلیم المتعلم، برہان الدین الزرنوچی، مطبوع ۱۲۹۲ھ وغیرہ، یہ رسالہ تقریباً ساٹھویں صدی میں لکھا گیا، اس کی متفرق شرحیں بھی شائع ہو چکی ہیں، یہ بھی تعلیم و تعلم، اور آدابِ تعلیم پر جاتھا ہے

۴۔ ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد، ابن سعد الاکفانی المتوفی ۴۹۹ھ، یہ بے نسل

کتاب گو مختصر ہے، لیکن تعلیم و تعلم اور نصابِ علم پر جامع و مفید ہے، اس کتاب میں ۶۰ علوم و فنون پر تبصیر اور ان کی تقریباً ۴۰۰ کتابوں کا مختصر بیان ہے، گویا ہر ایک علم کی منتخب کتابوں کا ایک تذکرہ ہے اس کے مؤلف تذکرۃ السامع والسماع کے معاصر ہیں، ان کی ایک دوسری کتاب جس کا ذکر علامہ سخاوی نے "الاعلان بالتوبیخ" میں خاص طور پر کیا ہے، الدر المنظم فی آداب التعلیم والتعلیم ہے

مگر اس کا نسخہ شائع نہیں ہوا،

۵۔ دروضۃ العلماء زندہ دہی، ایک ضخیم کتاب علم و علمائے کے متعلق تقریباً پانچویں صدی میں مرتب کی گئی، قلمی نسخے ہندوستان میں متعدد کتب خانوں میں موجود ہیں،

۶۔ "اللؤلؤ النظیم" شیخ زکریا انصاری کا مختصر رسالہ تعلیم و تعلم کی بابت غائبانہ شائع ہو چکا ہے میری نظر سے قلمی نسخہ گزرا ہے،

۷۔ "المعید فی ادب المفید والمستفید" مختصر کتاب اللہ النصیۃ، تالیف الشیخ عبدالباسط ابن موسی الطوسی المتوفی ۵۹۱ھ مطبع دمشق ۱۳۴۹ھ،

یہ کتاب بھی "تذکرۃ السامع والسمیع" کے اکثر مضامین پر حاوی ہے، اور جابجا اس سے نقل و استفادہ کیا ہے، تعلم و تعلیم کے ادب وغیرہ پر بہت کچھ مسائل و فوائد اس میں ہیں، تعلم و تعلیم کا اس کے متعلقات پر محدثین کے یہاں اصول حدیث میں نہایت اہم و ضروری مباحث ہیں، خود حدیث کی کتابوں میں بھی "ادب العلم" کے ذیل میں بہت سے مسائل ہیں، شیعہ و بسط کیلئے کتب ذیل خاص طور پر قابل مطالعہ ہیں،

(۱) المحدث الفاضل للرامحرمسوی المتوفی ۷۳۳ھ یہ اصول حدیث میں اولین کتاب شمار کی جاتی ہے، اس میں تعلم و تعلیم، تالیف و تصنیف، مقابلہ و تصحیح، طریقہ تعلیم کس عمر میں کونسی تعلیم حاصل کی جائے وغیرہ مباحث اور خاص ابواب پر بحثیں ہیں، یہ کتاب اب تک شائع نہیں ہوئی، نسخہ پیش نظر ہے،

(۲) کتاب الکفایہ فی علوم الروایہ، للخطیب البغدادی، المتوفی ۷۳۳ھ، اس کا قلمی نسخہ پیش نظر تھا، یہ دائرہ کی وہ سالہ اسکیم میں تھا، اور ۷۳۳ھ میں شائع ہو چکا،

(۳) کتاب الجامع فی آداب الروایہ والسماع، للخطیب، اس کا قلمی نسخہ شام میں ہے،

یہ گویا "الکفایہ" کی تکمیل ہو

۴۔ کتاب الاملاعی فی آداب السماع، قاضی عیاض بن موسیٰ البیہقی المتوفی ۵۴۲ھ بھی اس قسم کی کتابوں میں شامل ہے، اس کے قلمی نسخے متعدد جگہ ہیں،

۵۔ مُقدمۃ ابن الصلاح، شرح مقدمہ، تدوین الراوی، الباعث الحثیث وغیرہ میں بھی یہ مباحث ہیں،

تذکرۃ الساتع والکفایہ کے ابواب | مؤلف نے کتاب کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا ہے،

۱۔ باب اول، علم اور علماء کے فضائل، اس میں آیات اور احادیث صحیحہ وغیرہ درج ہیں صفحہ ۵ سے ۲۴ تک،

۲۔ باب دوم، عالم کے کیسے اخلاق ہونے چاہئیں اس کی تین تفصیلیں ہیں، الف عالم اپنی ذات سے کیسا ہو، ب درس و تدریس کے وقت کیسا ہو، ج طلبہ کے ساتھ کیسا برتاؤ کرے، یہ باب ص ۲۴ سے ص ۶۶ تک ہے،

۳۔ باب سوم، طالب علم کو کیسا ہونا چاہئے، اسکی بھی تین تفصیلیں ہیں، الف خود طالب علم کیسا ہو، ب استاد کے ساتھ کیسے برتاؤ کرے، ج درس کے وقت اور رفتار سے کیسا برتاؤ ہو، یہ باب ص ۶۶ سے شروع ہو کر ص ۱۱۱ پر ختم ہوتا ہے،

ان تینوں ابواب کے متعلق احیاء العلوم اور جامع بیان فضل العلم میں بہت زیادہ تفصیل ملے گی اسی طرح فاتح العلوم میں بھی تمام احادیث کی تخریج کے لئے شرح احیاء العلوم اور المغنی عن الاسفار حافظ زین الدین العراقی کی کافی ہے، جو احیاء العلوم کے ساتھ معرین شائع ہو چکی ہے، ابو بکر محمد بن حسین الاجرسی المتوفی ۵۳۲ھ نے ایک مختصر سالہ "اخلاق العلماء" کے نام سے لکھا ہے، جو ان مضامین پر حاوی ہے، یہ ۱۳۴ھ میں مصر سے شائع ہو چکا ہے، اس رسالہ

میں آجری نے صحت تک فضائلِ علم و علما، لکھے ہیں، پھر ص ۲ پر کتاب کے تمام ضروری مطالب کی فہرست اس طرح تحریر کی ہے، ”عالم کے مختلف حالات ہیں جن میں خاص خاص باتوں کا اسے خیال رکھنا چاہئے، طلبِ علم کے وقت، درس کے وقت، علم سے فارغ ہونے کے وقت، علماء کی مجلس میں تعلیم کے وقت، مناظرہ و افتاء کے وقت متفرق حالات میں کن کن اخلاق و اصول کا پابند ہونا چاہئے، اُمراء کی مجالس میں کیا کرے، کن لوگوں سے اخلاط و ارتباط رکھے اللہ تعالیٰ کے ساتھ اُسے کیسا تعلق ہو، بندوں سے کس طرح پیش آئے، ان تمام باتوں پر آپ ایک کر کے پوری کتاب میں مفید بحث کی ہے“

علامہ ابن الاکفانی موفت ارشاد القاصد نے ص ۲ پر تعلیم و تعلیم کے بارہ میں ۱۲ شرطیں لکھی ہیں جنہیں اس فن کی تمام ضروری باتوں کا خلاصہ سمجھنا چاہئے، ہم اس جگہ ان کی بحث کا مختصر خاکہ پیش کرتے ہیں، تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ مسلمانوں میں صحیح علمی مذاق پیدا کرنے کے واسطے کن اصولوں کی پابندی ضروری سمجھی جاتی تھی، جنہیں آج ہم نے پس پشت ڈال دیا، اور دوسرے ان سے متمتع ہو رہے ہیں،

(۱) علم و فضل حاصل کرنے کا خاص مقصد کسی فن میں کمال حاصل کرنا یا جس کے واسطے یہ فن مرتب ہوا ہے، اس میں کمال کا خیال نہ بنانا چاہئے، مال و جاہ، دولت و ترقی کے لئے آدھکا نہ بنائے، کیونکہ علمی فضل و کمال صرف اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے،

(۲) ہمیشہ اُسی علم و فن میں کوشش کرنی چاہئے، جس کی جانب طبعی رجحان ہو، کیونکہ نہ تمام لوگ عالم بن سکتے ہیں، نہ ہر ایک عالم تمام علوم و فنون میں کمال حاصل کرنے کی قابلیت رکھتا ہے،

(۳) جس علم و فن کی تعلیم حاصل کرنا مقصود ہو، پہلے اس کی حقیقت معلوم کرے، اس کی غرض

و غایت اچھی طرح سے سمجھے، اور یہ علوم کرے، کہ یہ علم کب اور کس طریقہ سے حاصل کرنا چاہئے،
 (۴) جس فن کو سیکھے، پوری جانفشانی اور محنت سے سیکھے، اپنی طاقت کے مطابق اس کے
 مسائل و مشکلات حل کرے، جتنا تک ہو سکے فن کے تمام مسائل پر عبور حاصل کرنے کی کوشش کرے
 (۵) ہر ایک فن کی بہترین تالیفات پڑھے، انہی کو اپنے مطالعو میں رکھے، ہر ممکن ذریعہ سے ان
 سے استفادہ کرتا رہے، اس میں کسی طرح کی شستی نہ کرے،

کتاب علوم و فنون | علوم و فنون کی تالیفات تین قسم کی ہیں :-
 کی تقسیم (۱) مختصرات (۲) متوسطات (۳) مبسوطات،

مختصرہ تالیف ہے جس کے الفاظ کم اور مطالب زیادہ ہوں، انہیں تذکرہ (نوٹس)
 سمجھنا چاہئے جس سے منستی استفادہ کر سکتے ہیں، اگر مبتدی ذہین اور ذکی ہنر تو وہ بھی مستفید
 ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے،

متوسطہ تالیف ہے جس کے الفاظ و مطالب برابر ہوں، اور جس میں فن کی ضروریات
 آسان طریقہ سے بیان کی گئی ہوں، اس سے ہر طبقہ کے اشخاص استفادہ کر سکتے ہیں،
 مبسوطہ تالیف بھی جو اپنے فن پر جامع ہو، اور اس میں تمام مشکلات و مباحث فن پر پوری تحقیق ہو
 یہ علمی کمال اور مطالعہ کے لئے ضروری ہے،

مولفین کی تقسیم | معتبر مولفین صرف دو قسم کے ہیں

الف وہ ائمہ فن اور کاملین جنہیں کسی مخصوص فن سے پورا ذوق ہو، اور وہ اس میں
 راسخ ملکہ رکھتے ہوں اور ان کو اس کا وسیع تجربہ اور اس کے مشکلات و مسائل پر گہری نظر ہو، ان
 کے دماغ میں اس فن کے بشیر مسائل مستحقہ اور مشکلات حل شدہ اور مرتب ہوا کرتے ہیں،
 ان کی تصنیف و تالیف فی ملکہ پیدا کرنے اور تکمیل و فاضل بننے کے لئے ضروری ہے، چونکہ ان کے

الفاظ مرتبہ اور منہذب ہوتے ہیں، ان کی نظروں میں اویزا اور ان کی تحقیق جامع و مانع ہوتی ہے اسلئے ان کی تالیفات سے کسی وقت استغناء ممکن نہیں، ان کے نتائج افکار اور لطائف و نکات بے شمار ہوتے ہیں، ہر ایک شخص ان کے کلام سے زیادہ سے زیادہ علمی فوائد و تحقیقات حاصل کر سکتا ہے،

جب وہ صاحبِ فضل و کمال مؤلفین جو ذہنِ سلیم اور طبعِ مستقیم رکھتے ہیں، جنہیں انشاء و تحریر کا خاص سلیقہ ہے، اگرچہ وہ ائمہ فن و کمالین کا سارہ سونچ علمی اور تبحر نہیں رکھتے، مگر اس خاص فن سے محض کورے اور نابلدہ بھی نہیں ہوتے، ان کے مطالعہ میں ائمہ فن کی اعلیٰ و بیش بہا کتابیں رہیں، انھوں نے اپنی تحریر و انشاء کے ذریعہ متقدمین کے مضامین محض و مرتب صورت میں پیش کئے ایسی تالیفات سے مبتدی اور متوسط طبقہ مستفید ہو سکتا ہے، ان دونوں طبقہ کے متعلمین کو ان تالیفات پر توجہ کرنی چاہیئے،

(۶) کسی استاد کمال اور ماہر فن شفق سے علم حاصل کرنا چاہئے، فضلا کا مقولہ ہے العلم فی الصدود کما فی السطور، (یعنی علم در سینہ نہ در سفینہ)

تربیت و تعلیم کا طریقہ | استاد کمال کا فرض ہے کہ جو فن طالب علم کو سکھائے، پہلے اسکو خاص طور پر مرتب کر لے، ابتدا میں ضروری اور عام فہم مسائل کی سادہ طور پر تعلیم دے، پھر رفتہ رفتہ ترقی اور شرح و بسط دلائل و شواہد کا اضافہ کرنا چاہئے جب طالب علم کو ایک حد تک تیار کر لے تو پھر مشکلات فن و اعتراضات و جوابات سے مانوس کرے، اس طرح بتدریج اسے کمال تحقیق کے واسطے تیار کرے (۷) علمی مذاکرہ جاری رکھے احباب اور اہل علم سے علمی بحث و نظر تحقیق و تنقید کا سلسلہ قائم

کرے لیکن اس سے محض علمی تعاون استفادہ و افادہ مقصود ہو، مکابرہ و مجادلہ نہیں کہ المذاکرۃ تنقیح العقول عقل کی ترقی و کمال مذاکرہ سے ہوتی ہے، کسی شاعر نے اس مضمون کو یوں داک کیا ہے

وَمَا بَقِيَتْ مِنَ اللَّذَاتِ إِلَّا
مُحَادَّثَةُ الرِّجَالِ ذَدِّي الْعُقُولِ

(آج تمام لذتوں میں سے صرف عقلمندوں سے مذاکرہ باقی رہ گیا ہے)

وَقَدْ كُنَّا نَعُدُّ هَؤُلَاءِ فَقَدْ صَارُوا أَقْلَ مِنَ الْقَلِيلِ

(ہم انہیں سمجھڑا خیال کرتے تھے، مگر اب وہ اقل قلیل یعنی کالعدم ہو چکے)

در اصل مذاکرہ ہی سے آدمی اپنی صحیح قابلیت اور اپنی تحقیق کی اصلی حالت کا کچھ اندازہ کر سکتا ہے۔ تنہا کوئی شخص اپنے نقص و کمالات کی تحقیق و تحریر کا صحیح اندازہ نہیں کر سکتا، مذاکرہ سے بہت سے مشکلات حل ہوتے ہیں اور جدید تحقیقات کا انکشاف ہوتا ہے۔

۸۔ جب کسی علم و فن میں کمال پیدا ہو جائے، تو اسے ایک امانت الہی سمجھے اور اس فکر میں رہے، کہ جب موقع ملے، اسے سچی تک پہنچائے، خواہ تعلیم کے ذریعہ یا تالیف و تصنیف کے ذریعہ اور اپنی علمی تحقیقات کو جہان تک ممکن ہو تحریر میں مرتب و منظم کرنا چاہے معلوم نہیں کب اس کی ضرورت پیش آجائے، یا وہ اسے دوسروں تک پہنچانے سے قبل ہی اس دار فانی سے رخصت کر جائے، یا اس کی صحت جواب دیدے، اور لوگ اسکے فوائد سے محروم رہ جائیں،

۹۔ کسی علم و فضل میں انتہائی کمال اور احاطہ و استقصاء کا ہرگز دعویٰ نہ کرنا چاہئے ایسے لوگوں کو نہ بھگنے دے، کیونکہ حقیقی فضل و کمال سے اسے محروم کر دے گا، بلکہ ہمیشہ ترقی کا خواہاں رہے اور ہمیشہ رَبِّ ذِذْنِ عَمَلًا (اے رب مجھے علم میں ترقی دے) کو اپنا نصب العین رکھے،

۱۰۔ ہر ایک علم و فن کی ایک غایت اور حد ہوتی ہے اس سے کبھی تجاوز نہ کرے، اکثر ایسا ہوتا ہے، کہ جو شخص کسی علم و فن میں ماہر و فاضل ہوتا ہے، وہ اپنے مخصوص علم و فن کی بابت مبالغہ اور غلو کیا کرتا ہے، اسے تمام علوم و فنون سے بڑھا دیتا ہے، اسکے لئے طرح طرح کے فضائل تلاش کیا کرتا ہے اس کے واسطے جتنی گڑھتا ہے، اسکی ہرگز ضرورت نہیں بلکہ اس سے بچنا چاہئے،

۱۱۔ تقریر، تحریر اور مناظرہ میں ایک علم و فن یا اسکی اصطلاحات کو دوسرے علم و فن میں ہرگز نہ ملائے، اس طریقہ سے ایک تو اسکی علمی کمزوری اور فرومایگی ظاہر ہوگی، دوسرے لوگوں کو اسے تشویشِ خاطر اور آشکارا پسند نہ آئے گا،

۱۲۔ استاد کے آداب و حقوق کا خاص طور پر احاطہ کرے، اسکندر سے کسی نے دریافت کیا اپنے استاد کا اس قدر کیوں احترام کرتے ہو، جو باپ سے بھی زیادہ معلوم ہوتا ہے، جواب دیا: ”مجھے دارالفنائین لایا مگر معلم مجھے دارالبقا کی رہبری کرتا ہے“ اسی طرح ہم سبق بھائیوں سے اخوت کا برتاؤ کرتا رہے، شاگرد کو اولاد کے قائم مقام سمجھے،

غرض اس طرح سب حقوق و فرائض کا پورا پورا احاطہ کرے،
تذکرۃ السامع کا چوتھا باب کتابوں کی حفاظت اور ان سے متعلق بعض آدابِ نصاب پر مشتمل ہے، جو ص ۱۶ سے ص ۱۹ تک ہے،

باب پنجم، مدرسوں کے متعلق اور ان میں اقامت کے آداب پر ہے، یہ ص ۱۹ سے ص ۲۲ تک ہے،
یہ مباحث تعلیمِ مستحکم و المیہ وغیرہ میں بھی ہیں،
آدابِ تالیف و تصنیف، اور نقل و تصحیح کتب کے قواعد و ضوابط، فنِ اصول حدیث کے آخر میں کافی بسط و شرح سے ملتے ہیں،

امذنی نے تعلیمات پر جو کتابیں چھڑی ہیں اب تک ان کا بڑا حصہ نایاب ہے، ابنِ خرم اللاندی کی ایک کتاب ”مراتب العلوم“ کے نام سے معنون ہے، جس میں علوم و فنون سے متعلق اہم معلومات ہیں اور ہر ایک فن کی اعلیٰ تالیفات اور ان کے مدارج و غیرہ بیان کئے گئے ہیں، نیز متفرق علوم و فنون کی تعلیم کا طریقہ اور ان کی ترتیب بیان کی گئی ہے، ابو بکر بن العربی اللاندی نے ”العوادی صحت القوا“

کے آخرین علوم و فنون اور اپنے زمانہ کی تعلیمی حالت اور طریق تعلیم پر مفید بحث کی ہو،
 موجود تعلیم اور مسلمان | ایک زمانہ میں ہر عالم کا گھر مدرسہ اور ذی حیثیت کا گھر مکتب یاد ارالعلم تھا، قوم
 کو تعلیم سے سیدہ و گچی تھی، اس کے لئے زیادہ سے زیادہ قربانی کرتے تھے، بڑی بڑی جائدادیں وقف
 کی جاتی تھیں، اہل علم کی تلاش ہوتی تھی، اور بڑے بڑے مراتب و اعزاز ان کے لئے مخصوص تھے،
 اب صرف تاریخ کے پادینہ اوراق میں ان کا کچھ کچھ پتہ مل سکتا ہو،

مسلمانوں نے جہاں اپنی بہت سی مذہبی خصوصیات آہستہ آہستہ چھوڑ دیں، علم کے میدان
 میں بھی آج وہ سب پیچھے نظر آتے ہیں، خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں میں دینی اور دنیاوی تعلیم
 کی کمی بالکل عیاں ہو،

(۱) چند اداروں کے سوا عموماً مذہبی تعلیم کے ادارے بہت معمولی درجہ کے اور کم تعداد میں ہیں،
 درجہ کے ابتدائی مدارس ہیں، اور نہ اعلیٰ تعلیم کے دارالعلوم ہندوستان کو بڑے بڑے شہروں کی خاک چھانچنے
 کسی جگہ مسلمان بچوں کی صحیح مذہبی تربیت و تعلیم کا کوئی مرکز نظر نہ آئے گا،

(۲) پھر ان مدارس اور اداروں کی مالی حالت نہایت خراب بلکہ ناگفتہ بہ رہتی ہے، اسکے
 برعکس دوسری قوموں کے بیشتر مدارس ہیں، اور مالی اور علمی ہر اعتبار سے قابل اطمینان ہیں
 (۳) صنعت و حرفت کے ادارے جن کی سب سے بڑی ضرورت تھی بہت کم ہیں،

(۴) اسی طرح غریب اور یتیمی کی تعلیم و تربیت کا کوئی معقول انتظام نہیں، اور جس قدر ہے
 وہ ناکافی اور غیر مفید ہے، ہمارے قوم میں غربا کی اکثریت ہے، اس لئے اس کی طرف خاص توجہ
 کی ضرورت ہے،

(۵) عربی تعلیم تقریباً فنا ہو رہی ہے، انگریزی تعلیم میں بھی بالکمال شاذ و نادر ہی نیکے ہیں
 خاص مسلمانوں کے علمی ادارے ہی نہیں ہیں جو مشترک ہیں، ان کی باگ قوم کے سچے بھی خواہوں کے پاس

میں نہیں، بلکہ ان پر دوسری قوموں کا غلبہ ہے،

آج ہمیں ڈاکٹری اور دوسرے ضروری شعبوں میں ہندوستان کی زبردست اسلامی آبادی میں برائے نام مسلمان ملیں گے،

(۶) جس طرح عربی تعلیم سے سچے مبلغ، خطیب اور محدث و فقیہ کی ضرورت ہے، اسی طرح انگریزی تعلیم سے ڈاکٹر، انجینیئر اور ماہرین فنون جدیدہ درکار ہیں، جو مختلف قومی و ملی اداروں میں کام کر سکیں،

(۷) ضرورت تھی کہ تمام دنیاے اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمان عربی اور انگریزی کا ایک مشترکہ نصاب بناتے، جو خود ان کی کتابوں پر مشتمل ہوتا، یہ نصاب تمام مدارس میں جاری ہوتا اور سب میں ایک سانچہ بناتا، لیکن اسکی امید نہیں، دوسری قومیں اپنے لئے ہر قسم کا راستہ صاف کرتی جا رہی ہیں، ہمارا کام محض شور و غوغا اور بے عملی کی زندگی گزارنا ہے، حدیہ ہو کہ آج تک اردو ادبیات و دنیا کی اردو کے اعلیٰ معیار کے رسائل تیار نہ ہو سکے، نہ اسلامی اور غیر اسلامی دنیا کی تاریخ کی درسی کتابیں اردو میں تیار کی گئیں، بازار میں آئے دن اس قسم کی کتابیں نکلتی رہتی ہیں، مگر ان میں سے ایک بھی معیار پر نہیں مبنی جاسکتی ہے

ہمارے لئے کتاب اللہ کا متن متین ابدی اور سرمدی سرچشمہ حیات ہے، یہ بدستور قائم و باقی رہے گا، باقی ہر علم و فن کی کتابیں ہمیشہ تفتیح و تحقیق، رد و بدل اور کمی و بیشی کی محتاج ہیں، عربی کی تعلیم کی بڑی اصلاح تنظیم کی ضرورت ہے، اسی طرح انگریزی کے لئے بھی ہمیں بہت کچھ کرنا ہے، ہمارا اولین فرض ہو کہ تعلیم خواہ کوئی سی ہو، اپنے مذہب اپنی تاریخ اور اپنی روایات کو ہاتھ سے نہ جانے دیں، ہماری پوری زندگی، مذہبیت کی روح میں ڈوبی ہوئی ہونی چاہئے، نہ نہ موجود تعلیم لے معاہدات اسلامی تاریخ کا سلسلہ دار مصنفین میں کس ہو چکا ہو، اسکی پہلی جلد چھپ کر شائع ہو چکی ہو،

عربی کی ہو، خواہ انگریزی کی، اسلامی روح سے بہت دور اور صحیح تبلیغی شان سے سراسر
اجنبی بنا دیتی ہے،
یہ بحث بہت لمبی ہے، جس کا یہ مضمون محصل نہیں، سر دست اتنے ہی پرکتفا
کیا جاتا ہے،

(دار المصنفین کی نئی کتابیں)

دُلعِ شَما

(حصہ اول)

مرتبہ مولوی محمد غزیر صاحب ایم اے رفیق المصنفین
یہ مسلمانوں کی زندہ حکومت ترکی کے عروج و زوال اور جمہوریہ ترکی کی مفصل تاریخ ہے،
پہلے حصہ میں عثمان اول سے مصطفیٰ اربع تک پانچ صدیوں کے مفصل حالات ہیں، اردو میں
اب تک ترکی حکومت کی اس سے زیادہ بسوٹا اور مستند تاریخ نہیں لکھی گئی،
صفحات ۴۹۰، صفحہ قیمت سے

تاریخ اسلام حصہ اول

(از آغا ز اسلام تا حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ)

اس کتاب میں عرب قبل از اسلام کے حالات اور ظہور اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے
اختتام تک کی اسلام کی مذہبی سیاسی اور تمدنی تاریخ ہے، مرتبہ شاہ عین الدین احمد ندوی
جگم، ۲۰ صفحہ قیمت سے

”مینجر“

نفس و جسم

از

جناب خواجہ عبدالحمد صاحب ایم اے، لکچرار فلسفہ گورنمنٹ کالج لائل پور،

(۲)

۱۔ متذکرہ بالا جوابی حملہ (۱۔ سے ہم تک) جو تفاعلیت کے حامیوں کی طرف سے ہوا ہے، اس حقیقت کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ متوازنیت کی بنیادین بہت کمزور ہیں، سچ تو یہ ہے کہ متوازنیت کو صرف مشکلات سے گریز سمجھنا چاہئے، متوازنیت صرف اس بات پر ٹھہر جاتی ہے کہ چونکہ تعامل کا سمجھنا آسان نہیں ہے، اسلئے اس کا سرے سے انکار ہی کر دیا جائے اور بجائے اسکے کہ کوئی نیا نظریہ پیش کر کے ان مشکلات کا حل ڈھونڈا جائے، اور اس عقدہ کی کشائش کیجا تو صرف اس بات پر ڈٹ جائیے کہ جسم کی عملداری الگ ہے اور ذہن کی عملداری الگ، اور ان دونوں میں باہمی لین دین، تعامل اور تفاعل ہے ہی نہیں، البتہ ہیں دونوں بھلے مانس، اگر ایک دوسرے سے بات چیت نہیں کرتے، تو کم از کم جھگڑتے بھی نہیں، دو متوازی سلسلوں میں وہ اپنا اپنا کام کئے جا رہے ہیں، یہ ممکن ہے کہ پس پردہ کوئی فاعل موجود ہو، جو ان دو سلسلوں کو (گاڑی کے دو گھوڑوں کی طرح) متوازن راستوں پر چلا رہا ہو، لیکن ہم پس پردہ جائیں کیوں؟ ہمیں تو اسی پر ٹھہرنا چاہئے کہ جسم و ذہن کے یہ دو سلسلے متوازی جا رہے ہیں،

یہ ہے متوازنیت کا نقطہ نظر،

ظاہر ہے کہ یہ صورت حال اور یہ طرز استدلال کسی مفکر کے لئے ہرگز تسلی بخش نہیں ہو سکتا؛ ایک مصنوعی اور باطل سد کے سامنے دیر تک کھڑا رہ نہیں سکتا، اسے خود اپنی صحت کی بقا کے لئے یہ سد گرانا ضروری ہو جاتا ہے، اس لئے مفکر کے لئے متوازنیت صرف ایک عارضی مقام بن سکتی ہے، منزل ہرگز نہیں، حقیقت حال بھی یہی ہے متوازنیت کے مبلغ بالعموم وحدۃ الوجود یا وحدت جوہر کے نظریہ پر جا کر ٹھہرتے ہیں یعنی یا تو وہ یہ کہتے ہیں، کہ صرف ایک ذات موجود ہے، اور جو کچھ ہے وہ اسی ایک ذات کا پر تو ہے، اور یہ کہتے ہیں، کہ مادہ اور روح جسم و ذہن کی تفریق بالکل باطل، جو ذہن ایک ہی چیز ہیں، یہاں وحدۃ الوجود یا وحدت جوہر کی بحث میں الجھنا مقصود نہیں ہے، کیونکہ اس مقالہ کا مقصد صرف یہ ہے، کہ نفس و جسم یا ذہن و مغز کے تعلق کی حقیقت و نوعیت کی بحث میں جو کچھ کہا جائے، وہ حتی المقدور مابعد الطبیعیاتی قیاسات و دلائل کو چھوڑ کر کہا جائے،

یہاں یہ پوچھا جاسکتا ہے، کہ جو سائنسداں متوازنیت کے حامی ہیں، وہ اس نظریہ پر مطمئن کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ بالعموم صرف اسلئے مطمئن ہیں، کہ انھوں نے اس پر غور نہیں کیا، نہ غالباً اس پر غور کرنے کے لئے ان کے پاس (سائنسداں ہونے کی حیثیت سے) وقت ہے اس مسئلہ کی حیثیت ان کے لئے محض ضمنی ہو، سائنسداں ہونے کی حیثیت سے ان کا کام حوادث و مظاہر قدرت کا بیان، تشریح اور علت جوئی ہے، ان مقامات سے گزرنے کے بعد ان کے سامنے اصل اور غایت کے مابعد الطبیعیاتی سوال آتے ہیں جن سے ان کو کوئی خاص سسٹم کار نہیں، جو سائنسداں

لے مابعد الطبیعیات یا فلسفہ الہیات سے مراد وہ علم تحقیق ہے، جو تمام دوسرے علوم کے بنیادی تصورات اور اولیات اور ان کے آخری و قابل حل مسائل سے بحث کرتا ہو، باقی علوم کا تعلق مظاہر قدرت اور حوادث سے ہوتا ہو لیکن

مابعد الطبیعیات اصل اور غایت سے بحث کرتا ہو،

ان سوالات پر بحث کرتا ہے، (اور متوازیات، تفاعلیت یا کسی اور نظریہ کے حق میں تفکر کرتا ہے) وہ اپنی سائنسدانی کی حیثیت کو عارضی طور پر چھوڑ کر فکری حیثیت اختیار کر لیتا ہے، علوم حیاتیات و نفسیات کے محققین کے لئے البتہ ایک خاص مقام پر پہنچ کر یہ بحث ناگزیر ہو جاتی ہے، کہ اگر جسم و ذہن یا مادہ و حیات کا باہمی تعلق کیا ہے، یا ایسے ہی مفکر اس مسئلہ کی تحقیق اور تشریح میں زیادہ حصہ لے رہے ہیں،

۹۔ تفاعلیت جس طرح سے اپنے خلاف اعتراضات کو رد کرتی ہے، اُسے آپ اوپر پڑھ چکے! اب ہ ایک قدم آگے بڑھتی ہے، اور اپنی تائید میں متوازیات کے خلاف دلائل پیش کرتی ہے، استقراری علوم کے اولیات دو ہیں، قانون علیت، قانون کیسانی فطرت، قانون علیت کہتا ہے، کہ ہر اس چیز کے لئے جو حادث ہو، کوئی علت ضرور موجود ہے، یعنی کوئی حادثہ اس وقت تک واقع ہونے نہیں سکتا، جب تک اس کیلئے علت موجود نہ ہو، اس قانون کی ایک نہایت ضروری اور جدید تشریح یہ بھی ہو کہ علت (جو معلول سے کچھ عرصہ پہلے واقع ہوتی ہے) اپنے معلول میں تبدیل ہو جاتی ہے، مثلاً اگر ج علت ہے د کی، تو مراد یہ ہے، کہ جو قوت ج میں تھی، وہ کچھ عرصہ کے بعد د کی شکل پا گئی ہو، اس نقطہ نظر سے کہنا پڑتا ہے، کہ علت و معلول اپنی نوعیت میں ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں ہوتے، اُن کے اندر ایک قسم کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے، اور وہ ایک ہی سلسلہ دو اہم کرٹیاں ہیں،

قانون کیسانی فطرت کہتا ہے کہ قدرت کے معمولات ہی اسکی سنت ہیں، اور کچھ عرصہ کے شاہد کے بعد ہم ان میں سے بہت سے معمولات کو پا جاتے ہیں، جو کچھ جو رہا ہے وہ ان معمولات کے مطابق جو رہا ہے، اسلئے اگر آج کسی خاص ماحول کے اندر کوئی خاص حادثہ واقع ہوا ہے تو ہم پورے وثوق سے کہہ سکتے ہیں، کہ آئندہ بھی جب وہی ماحول ہوگا، تو اُسی قسم کا حادثہ وقوع پزیر

جوگا، مثلاً آج اگر پانی کے پینے سے ہماری پیاس بجھ گئی ہے، تو آئندہ بھی یہی ہوگا، ان دونوں قوانین کو اکٹھا کر دینے سے ہمیں ایک جامع قانون کیسانی سلسلہ علیت ہاتھ آئے گا، اس قانون کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علت و معلول کا سلسلہ ہمیشہ یکسان قائم رہتا ہے، مثلاً اگر کسی خاص ماحول میں کسی خاص علت نے کوئی خاص معلول پیدا کیا ہے، تو آئندہ بھی عین اُس قسم کی علت سے اُسی قسم کے ماحول میں اُسی قسم کے معلول کے ظاہر ہونے کی توقع رکھنی چاہئے،

(۱) اب تفاعلیت کا پہلا اعتراض یہ ہے، کہ متنازیت سے قانون علیت (یعنی قانون کیسانی سلسلہ علل) کی شلست اور اس کا نقض لازم آتا ہے، حالانکہ یہ بنیادی قانون تحفظ قوت کی تقسیم سے بدرجہا زیادہ اہم، یقینی اور محقق ہے، خود تفاعلیت نہ صرف اس نقص سے بری ہے، بلکہ اس کا انحصار تاہر اس قانون پر ہے، اور اس دعویٰ کا ثبوت یہ ہے،

اگر چند مظاہر قدرت مختلف ماحول کے اندر پیدا ہونے اور مختلف شرائط سے بندھے ہونے کے باوجود ہمیشہ ایک ساتھ (یعنی تقریباً ایک ہی زمانہ میں) حادث ہوتے رہیں، تو اس سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ یہ مختلف مظاہر قدرت آپس میں کسی علی رشتہ سے جکڑے ہوئے ہیں، یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اس علی رشتہ کو اس وقت یا اُس کے بعد بھی نہ پاسکیں، مثلاً فرض کیجئے، کہ چند دیہاتوں میں موسمی بخار کی وبا پھوٹ پڑی ہے، بہت سے لوگ بیمار ہو گئے ہیں ہم اس وبا کا سبب دریافت کرنا چاہتے ہیں، ہم دیکھتے ہیں، کہ مریض مختلف حیثیوں کے، مختلف عادات و اطوار کے مختلف عمروں کے اشخاص ہیں، جن کا کھانا بھی مختلف تھا، ان کی روزمرہ کی صحت کا ماحول بھی مختلف تھا، اور ان کے دیہات بھی مختلف تھے، لیکن ایک بات میں سب یکساں تھے، ان دیہاتوں میں غلیظ پانی کے جوہر موجود ہیں، اور وہاں مچھروں کی بہتات ہے، یہ بھی ہم دیکھتے ہیں کہ جہاں ایسے جوہر زیادہ ہیں: وہاں وبا کی شدت بھی زیادہ ہے، اور جہاں نسبتاً صفائی اچھی ہے، اور مچھروں کی

وہاں وہاں کی شدت بھی کم ہے، اس سے ہم نتیجہ نکالیں گے، کہ غلیظ پانی کے جوہر اور پچھروں اور موسیٰ بخار کی وہاں علت و معلول کا رشتہ ہے، یہ اسدلال صحیح ہے، اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جب کبھی ہمیں حیات حاصل ہوتی ہیں، (یعنی اپنے حواس کے ذریعہ سے ہمیں گرمی، سردی، ذائقہ وغیرہ ملتا ہوتا ہے) تو ان ذہنی یا نفسی حالتوں کے ساتھ ساتھ، مادی مغز اور عصبی نظام کے اندر عصبی تغیرات بھی ہوتے رہتے ہیں، اور کبھی ایسا نہیں ہوتا، کہ یہ حیات موجود ہوں، اور عصبی تغیرات ان کے ساتھ واقع نہ ہوئے ہوں، اس سے ہم یہ نتیجہ نکالنے میں بالکل حق بجانب ہیں کہ عصبی تغیرات اور حیات میں کوئی علی تعلیق یا رشتہ موجود ہے، (یعنی ہر ذہنیہ کسی عصبیہ کے ساتھ ساتھ واقع ہوتا ہے) یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ تعلیق علت کس نوع کا ہے، ہم صرف یہ اعتراف کرتے ہیں، کہ تعلیق علت ہے ضرور موجود اب اس اسدلال سے جسم و نفس یعنی مغزو ذہن میں تفاعلیت کا تعلیق ثابت ہوتا ہے، اس کے برعکس متوازنیت اس تعلیق علت سے چشم پوشی کرتی ہو، اور ایک بین حقیقت کو بے وجہ نظر انداز کر دیتی ہو،

۱۰۔ متوازنیت کے بعض متوالے یعنی متعصب ترین طبقہ کے مادیین یہ کہہ دیتے ہیں، کہ ہاں ہم اس تعلیق کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں، کہ یہاں جسم و نفس یعنی مغزو ذہن، دو مستقل اور مختار ہستیاں موجود نہیں ہیں، بلکہ معاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ ہستی صرف ایک ہے، یعنی جسم و مادہ (اور مغز مادہ کی ایک صورت ہے) اور جس شے کو آپ روح یا نفس یا ذہن یا فکر کہتے ہیں، وہ دراصل اسی ایک دائمی ہستی کا پرتو ہے، اور اس کی حیثیت بالکل ایک غیر حقیقی سایہ

۱۱۔ انیسویں صدی عیسوی کے اخیر میں اس قسم کی مادیت کو جرمنی میں ہیگل (Hegel) نے دائرہ علم میں بکسے نے نہایت پر زور طریقہ سے پیش کیا، جو مثلاً کھلے کھتا ہو کہ جس طرح گردوں سے بول خارج ہوتا ہے، یا آتش کا قود سے آسوا جاری ہوتے ہیں، یا جگر سے صفرا پیدا ہوتا ہو، اسی طرح مغز سے خیالات پیدا ہوتے ہیں،

پر چھائیں کی سی ہے، ماد میں کا یہ گروہ تعداد میں بہت کم ہے، لیکن ان میں ایک خوبی یہ ہے کہ وہ اپنے مقدمات کو ان کے منطقی نتیجہ تک پہنچانے سے گریز نہیں کرتے، خواہ وہ نتیجہ دوسروں کو کتنا ہی نوا اور بے حقیقت نظر آئے، کچھ صدی کے اخیر میں اس گروہ کی قیادت جرمنی میں ہیگل نے کی اور انگلستان میں اس نظریہ کو کھٹے نے پیش کیا، لیکن آج کل جب خود مادہ ہی طبیعیات جہت کی ہمت سے تصور قوت میں غالب ہو رہا ہے، کوئی مفکر اس شدت کی مادیت کی تبلیغ کی جاسا نہیں کرتا، مادیت کے اس سخت نظریہ کے مطابق ذہن نفس کی حقیقت مستقل طور پر کچھ بھی نہیں، ذہن نفس کی حقیقت بس ایسی ہے جیسی انسان کے سایہ کی، سایہ کی موجودگی سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، لیکن کسی شے اور اسکے سایہ میں جو زمین و آسمان کا فرق ہے، وہ ظاہر ہے، جس طرح سایہ کا اثر اس شے پر کچھ بھی نہیں ہوتا، اُسی طرح (ان مفکرین کے نزدیک) ذہن نفس کا اثر بھی مغز و جسم پر کچھ بھی نہیں جس طرح ایک لمحہ کے بعد سایہ کی جو کیفیت یا حرکت ہو رہی ہے، وہ خود سایہ کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس شے کی وجہ سے ہے،

شکل نمبر ۳

انسان		جس کا وہ سایہ ہے، اسی طرح نفس و ذہن و شعور کی حالتیں
عصبیت	ذہنیہ	ایک دوسرے کے لئے کوئی بلی حکم نہیں رکھتیں، بلکہ اپنے
۱	ل	سلسلہ علیل کے لئے جسم و مغز کی حرکت و حالت کے تابع
ب	م	ہوتی ہیں، مادیت کی اس صورت کو ہم نظریہ ضمیمہ ذہن
ج	ن	کہہ سکتے ہیں، اس کے خطا و خال شکل نمبر ۳ سے ظاہر ہو
د	و	ہیں، اب ج د وغیرہ مغزی حالتیں ہیں، جو حقیقی ہیں، اور
وغیرہ		مستقل ذہنی راز حقیقت رکھتی ہیں، ان کا ایک دوسرے کے

ساتھ علت و معلول کا رشتہ قائم ہے، اسے بپیدا ہوتا ہے، جب ج کی علت ہو اور اسی طرح آگے
 لیکن ذہنی حالتوں میں یہ رشتہ عمل موجود نہیں ہے، ل معلول ہوا کا ہر معلول ہو ب کا وہی بڑا
 لیکن ل و ب (یعنی ذہنی حالتوں) میں کوئی باہمی تعلق نہیں ہے، وہ سایہ کی طرح پیدا ہوتی
 ہیں، اور سایہ کی طرح ہی گم ہو جاتی ہیں، ان کی حیثیت مستقل و مختار نہ نہیں ہے، بلکہ محض اضافی اور ثانوی
 نفسیات جدید میں مادیت کی اس شکل کو آج کل نظریہ کرداریت کہتے ہیں، اس نظریہ کو اگر صحیح
 لیا جائے، تو علم نفسیات کا نام بھی غلط ہو جائے گا، کیونکہ نفس تو کوئی واقعی متی ہے نہیں، جو علم نفسیات
 کے نام سے مشہور ہے، اور نفس کی خیالی صورتوں کے مطالعہ میں اپنا وقت ضائع کر رہا ہے، اُسے صرف
 انسان اور حیوان کے کردار کی نہایت باریک، دقیق اور جامع تحقیق کرنی چاہئے، انسان اور حیوان
 سے جو عمل سرزد ہوتا ہو وہ کسی محرک یا نتیجہ کی جوابی صورت کی حیثیت سے ہوتا ہے یعنی اگر محرک نتیجہ
 نہ ہو تو عمل بھی صادر نہ ہوگا، جب آپ کسی انسان یا کسی حیوان کا پورا اور دقیق مطالعہ کریں گے تو آپ اس
 قابل ہو جائیں گے، کہ اس کے عمل کے متعلق کوئی صحیح پیشین گوئی کر سکیں، انسان و حیوان صرف زندہ مشینیں
 ہیں، آپ کسی مشین کی ساخت اور ماموریت کو اچھی طرح سے سمجھ لیجئے، پھر آپ مشین کے آئندہ عمل کے
 متعلق صحیح حکم لگا سکیں گے، اسی طرح آپ انسانی اور حیوانی مشینوں کو اچھی طرح سے سمجھ لیجئے، اور ان کے
 متعلق بھی صحیح پیشین گوئی کر لیجئے، باقی رہی وہ چیز جسے مفہوم یا معنی یا فکر کہتے ہیں، سو وہ تو محض اپنی
 نفسیات کا ایک ڈھکوسلا ہے، جو کچھ ہے صرف مشین ہے، مشین کے پُرزے ہیں اور پرزوں کی ماموریت
 ہے، شعوری ذہنی نفسی حالتیں محض پرچھائیں ہیں، جکی حقیقت کچھ بھی نہیں،
 یہ جو مختصر سا خاکہ نظریہ ضمیمہ ذہن اور اس کی جدید بیڑی یعنی نظریہ کرداریت کا، یہاں ان پر مفصل
 جرح کی ضرورت نہیں ہے، البتہ چند اعتراضات کو ضرور ذہن نشین کر لینا چاہیئے،

(۱) اوپر قانونِ عمل (ہر حادثہ کی کوئی علت ہوتی ہے) کا مخفی ذکر ہو چکا ہے، اس قانون کی ایک شق یہ ہے کہ علت کی قوت معلول میں منتقل ہو جاتی ہے، یعنی علت معلول ایک دوسرے سے مختلف ضرور ہوتے ہیں، لیکن دونوں نہایت مضبوط رشتے میں بندھے ہوتے ہیں، بلکہ یوں کہئے کہ دونوں ایک ہی قوت کی دو مختلف شکلیں یا ایک ہی سلسلہ کی دو کڑیاں ہیں، اگر قانونِ عمل کی غیبتی شق صحیح ہے (اور جدید سائنس اسے ایک اہم اصول تسلیم کرتی ہے) تو پھر اگر علت اپنے اندر واقعیت اور مستقل حیثیت رکھتی ہے، تو اس علت کا معلول بھی اُسی درجہ کی واقعیت اور مستقل حیثیت رکھے گا، اس سے لازم آیا کہ اگر ایک مغزی حالت (مغزیہ یا عصبیہ) حقیقی ہے، اور مستقل حیثیت رکھتی ہے (جیسا کہ مادیت اور کرداریت کا دعویٰ ہے، تو ذہنی حالت یعنی ذہنیہ) جو اسی مغزیہ کا معلول کہی جائے گی، وہ بھی اسی طرح حقیقی ہوگی، اور مستقل حیثیت رکھے گی، نتیجہ یہ نکلا کہ مادیت اور کرداریت خود سائنس ہی کے اصولوں سے غلط ثابت ہوئیں،

۲۔ منطقی لحاظ سے بھی مادیت کے یہ دونوں نظریے بالکل غلط ہیں، مثلاً یہ بتانا، جو کہ کسی لمحہ میں میری جو حالت ہوتی ہے، وہ مرکب ہوتی ہے، اس کا ایک حصہ مغزیہ ہوتا ہے، اور دوسرا ذہنیہ اور یہ دونوں اکٹھے حادث ہوتے ہیں، اس کے بعد ایک اور مرکب حالت ظاہر ہوتی ہے، اور اس

میں بھی مغزیہ اور ذہنیہ دونوں عنصر موجود ہوتے ہیں، یعنی ایک شکل نمبر ۱
 لمحہ پہلے مرکب حالت یہ تھی، (دیکھو شکل نمبر ۱۔ ا۔ ل یعنی مغزیہ اور ذہنیہ)
 اس کے بعد ب۔ ہ (مغزیہ اور ذہنیہ) پھر ج۔ ن (مغزیہ و ذہنیہ)
 غرض ہر لمحہ میں میری حالت مرکب ہوتی ہے، جو پہلے گزرتی ہے
 علت کہہ سکتے ہیں جو بعد میں آتی ہے، وہ معلول بنتی ہو، اور جو اس
 کے بعد آتی ہے، وہ اس دوسری حالت کی معلول کہلائے گی

شکل نمبر ۱

انسان

ا۔ ل

ب۔ ہ

ج۔ ن

وغیرہ

مثلاً بھرمحلول ہے لیگا، اور علت ہرجح ن کی، ان مرکب حالتوں کا یہ توازن شکل نمبر ۱ سے ظاہر ہوتا ہے۔

اب مادیت (نظریہ ضمیمہ و کرداریت) یہ بے انصافی کرتی ہے کہ ہر مرکب حالت کو خیالی طور پر ذہنیہ اور مغزیہ ٹکڑوں میں تحلیل کر دیتی ہے، اور پھر بلاوجہ حکم لگا دیتی ہے کہ ہر مغزیہ علت ہے اگلے مغزیہ حصہ کی لیکن ذہنیہ حصے اپنے اپنے درجوں کے مغزیہ حصوں کے محلول ہیں، اور خود کسی ذہنیہ یا مغزیہ حصہ کی علت نہیں بن سکتے، مادیت کے اس غلط استدلال کے جواز کے لئے کوئی بودی سے بودی دلیل بھی موجود نہیں ہے، متوازنیت البتہ ایک قدم پہلے ہی سم کر ٹھہر جاتی ہے، اور کہہ دیتی ہے کہ مغزیہ حصوں میں الگ سلسلہ علل قائم ہے، اور ذہنیہ حصوں میں الگ دو نوں سلسلے متوازی طریقے سے بڑھتے ہیں لیکن ان میں باہمی لین دین ہل نہیں ہے،

مادیت اور متوازنیت دونوں سے منطقی ربط کی شکست اس لئے لازم آتی ہے کہ وہ بلاوجہ دو مرکب حالتوں کو ان کے عنصروں میں تقسیم کر کے حکم لگا دیتے ہیں، کہ پہلی مرکب حالت کا فلان حصہ دوسری مرکب حالت کے فلان حصہ کی علت ہے، علی دیانت انھیں صرف یہ کہنے کی اجازت دیتی ہے کہ فلان مرکب حالت، فلان مرکب حالت کی علت ہے، اور ان دونوں مرکب حالتوں میں مغزی اور ذہنی عناصر موجود ہیں، نظریہ تغافلیت اپنا استدلال اسی نقطہ نظر پر قائم کرتا ہے۔

۳۔ متوازنیت کا استدلال تو خالص اور اشد مادیت سے بھی زیادہ بودا ہے، مادیت میں کم از کم یہ خوبی تو ہے کہ اس کے غلط اصولوں سے غلط اور لغو نتائج بھی نکل سکتے ہیں، ان کے اخذ کرنے سے جھجکتی نہیں، اس کے برعکس متوازنیت سم کر ٹھہر جاتی ہے، اور ایسی جگہ ٹھہرتی ہے، جہاں اس کی کمزوری اور واضح ہو جاتی ہے، مثلاً جدید سائنس کے اصولوں کے مطابق مادی دنیا میں جو سلسلہ علل قائم ہے، وہ سراسر میکائی (مشینی) سمجھا جاتا ہے، یعنی یہ کہا جاتا ہے کہ حوادث یکے بعد دیگرے

ظاہر ہوتے ہیں، اور ان میں ارادہ، مقصد اور غایت کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا، یہ دعویٰ ہے میکائیلی سائنس دانوں کا، عالم کائنات کو وہ ایک مشین مانتے ہیں، اور جس طرح مشین ارادہ مقصد اور غایت سے محروم ہوتی ہے، اسی طرح یہ عالم بھی ان ذہنی و معنوی عناصر سے یکسر خالی ہے، منہر جسم مادی ہیں، اس سائنس کے اصولوں کے مطابق ان کی حالتوں میں جو سلسلہ عمل قائم ہے، وہ بھی میکائیلی (مشینی) بننا چاہئے، لیکن متوازنیت خود تسلیم کرتی ہے کہ ان منہر حالتوں کے سلسلہ کے بالکل متوازی ایک اور سلسلہ جاری ہے، جس میں ارادہ، مقصد اور غایت روح رواں کا کام دیتے ہیں، یہ دونوں سلسلے ایک میکائیلی اور دوسرا غایاتی ساتھ ساتھ اور متوازی جاری رہے ہیں، گویا انسان مرکب ہے دو گھوڑوں سے جن میں ایک میکائیلی ہے، اور دوسرا غایاتی، اور دونوں بھلے مانسوں کی طرح ایک رفتار سے اس انسانی گاڑی کو سیکھنے لے جا رہے ہیں، یہ استدلال کون صحیح مانے!

(۴) نظریہ کرداریت کی حالت نہایت پر لطف ہے، اس کے مطابق، شعور، تفکر، مفہوم، اُمنی ایسے اسم ہیں جن کا معنی نہیں، جو کچھ ہے وہ صرف کردار ہے، جو میکائیلی (مشینی) اصولوں کے مطابق جاری ہے، ارادہ مقصد، غایت، اور مفہوم، بے حقیقت ادہام ہیں جن کا اس انسانی کردار میں دنیا میں گز نہیں، اس دعویٰ میں خرابی یہ ہے، کہ اگر یہ تصورات بالکل بے معنی ہیں اُمنی بالکل ایک غیر واقعی چیز ہے، تو کیا کرداریت کے مینے کے استدلال کو سمجھنے کی کوشش کرنا تفصیح اوقات نہیں ہے؟ حال ہونے والا خود ہی کہہ دے، کہ میری دنیا میں معنی عطا چیز ہے پھر اس کے الفاظ میں کوئی شخص معنی تلاش کرے، اور اس جنس نایاب کو نہ پائے، تو مقررہ بیچارے کا اس میں کیا قصور؟

بات یہ ہے کہ سائنس داں جب تک امور واقعہ کے بیان و تشریح اور ان کے قوانین کی تحقیق جستجو میں مصروف ہوتا ہے، اس کا ایک ایک لفظ نہایت غور و خوض سے پڑھنے کے لائق ہوتا ہے

لیکن جب یہ اپنا خالص ذہنی اعلیٰ میدان چھوڑ کر فکری حیثیت سے نظریہ گزارنا شروع کرتا ہے، تو ان نظریوں کو صرف اسلئے مان نہ لینا چاہئے کہ فلاں سائنس دان نے انھیں اختراع کیا ہے، بلکہ پورے شد و مد سے اُن پر جرح کرنی چاہئے، سائنسدان بھی انسان ہی، جب انسان کسی دلپسند نظریہ کو صحیح ثابت کرنے کی ٹھان لیتا ہے، تو استدلال کے جوشِ جہوں میں وہ ایسی باتیں کہہ گزرتا ہے جن کی تائید کے لئے اس کے پاس کوئی سامان نہیں ہوتا، کر داریت اسی قماش کی ایک چیز ہے،

اب ہمیں مادیت کی اس معنی بحث کو چھوڑ کر اصل موضوع کی طرف لوٹنا چاہئے، کہ جسم و ذہن کا تعلق واقعی ہے، یا نہیں، اور اگر ہے، تو اسکی واقعت اور نوعیت کے متعلق کیا کچھ کہا جاسکتا ہے؟
اور متوازنیت کا منظرہ اسی مضمون سے متعلق تھا،

(۱۱) ایک شخص کوئی بات کہتا ہے، مخاطب اس بات کو سمجھ لیتا ہے یہ سمجھنا کیا ہوتا ہے، اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو خیالات بولنے والے کے دل میں تھے، وہی یا اُس جیسے خیالات سننے والے کے دل میں پیدا ہو گئے ہیں یعنی ایک کا مافی الضمیر دوسرے کا مافی الضمیر بن جاتا ہے، زبان اسی مقصد کے لئے بنی ہے، کہ جو کچھ میرے دل میں ہے وہی آپ کے دل میں اتار سکوں، ہر لفظ کا کچھ مطلب یعنی یا مفہوم ہوتا ہے، بولنے والا ایسے الفاظ چنتا ہے، جو اس کے دلی خیالات کو سمیٹ لیں، اور ان کی لفظی تصویر بنادیں، جب مخاطب ان الفاظ کو سنتا ہے، تو وہ کہنے والے کے مفہوم کو سمجھ لیتا ہے، اگر انسان کی زندگی اور اس کے تمدن و تہذیب کی لمبی داستان کے بیان کے لئے ایک کلیدی لفظ ڈھونڈ جائے تو معنی سے بہتر لفظ شاید ہی مل سکے، مختلف زبانیں، کتبے، عمائدین، آمد و رفت کے ذریعے اخراجات و ایجادات کیا ہیں، سب کسی نہ کسی شکل میں کسی نہ کسی شخص کے دل کے مفہوم و معنی کے اظہار و تشہیر کے ذریعے ہیں، جس نے معنی کے تصور کو نہ سمجھا، وہ انسانیت کو نہ سمجھا،

اب سوال یہ ہے کہ جب میرے ذہن میں کسی لفظ یا تصور یا فقرے کا مفہوم یا اس کے معنی موجود

ہوتے ہیں، تو میرے مغزیں اُس ذہنی حالت کے متوازی کو نسا مغزیہ کام کرتا ہے، اور کس طرح کام کرتا ہو؟ مثلاً میں کچھ دیکھتا ہوں تو ماہر عضویات فوراً کہہ دیتا ہو کہ مغز کے پچھلے حصہ کے فلاں فلاں ٹکڑے میں فلاں قسم کی حرکات ہو رہی ہیں، جب میں سنتا ہوں یا بولتا ہوں، یا کوئی ذائقہ محسوس کرتا ہوں تو وہی عضوی ماہر مجھے ٹھیک ٹھیک بتا دیتا ہو کہ فلاں فلاں مغزی حصوں میں یہ یہ تغیرات اور حرکات ہو رہی ہیں، لیکن جب میں بات کرتا ہوں، اور عضوی ماہر کہتا ہو کہ فلاں مغزی حصہ جو الفاظ کے لئے مخصوص ہو، مصروف کار ہو، تو وہ مجھے یہ نہیں بتاتا، کہ الفاظ کا مفہوم جو میرے ذہن میں ہے وہ مغز کے کس حصہ کی اور کیسی حرکات کے ذریعہ سے ظاہر ہو رہا ہے، محسوسات (دیکھنا، سننا، سونگھنا وغیرہ) بھی نفسی حالتیں (یعنی ذہنیہ) ہیں، ان کی متوازی مغزی حالتوں (مغزیہ) کو ماہر عضویات فوراً بتا دیتا ہے لیکن جب ہم محسوسات سے اوپر کی ذہنی دنیا کی طرف جاتے ہیں، اور ان پیچیدہ اور اہم ترین ذہنی حالتوں کی متوازی مغزی حالتوں کے متعلق دریافت کرتے ہیں، تو عضوی ماہر خاموش ہو جاتا ہے یہی وجہ ہو کہ متوازیات کا حامی بھی جو ہر ذہنیہ کے لئے کسی مغزیہ کی موجودگی لازم سمجھتا ہے، چپ ہے،

مغزیں ان گنت مادی لیکن ذی حیات ذرات موجود ہیں، اب کیا ہر مغزی ذرہ کے متوازی کوئی خاص ذہنی ذراتی حالت بھی ہوتی ہے؟ اگر ہوتی ہے تو کیسے؟ پھر یہ مختلف ذہنی ذراتی حالتیں کیونکر مل کر مرکب ذہنی حالت کی شکل پاتی ہیں؟ ان سوالوں کا جواب بھی متوازیات کے پاس نہیں ہے،

یہ دو اعتراضات کہ معنی کی مغزی صورت کیا ہو؟ اور ہر مغزی ذرے کی متوازیات ذہنی حالت ہوتی ہے، یا نہیں، اگر ہوتی ہے تو کیسے، اور اگر نہیں ہوتی، تو متوازیات کہاں گئی؟ ایسے شدید ہیں کہ ان سے نہ صرف متوازیات کا بھانڈا پھوٹ جاتا ہے، بلکہ مادیت کی لاف زنی، اور مغز کے

بہت بڑے حصے کے متعلق موجودہ سائنس کی لاطینی بھی ظاہر ہو جاتی ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تفاعلیت کے پاس ان مشکلات کا حل موجود ہے، ہرگز نہیں، فرق صرف یہ ہے کہ تفاعلیت ان امور کے متعلق اپنی لاطینی کا اقرار کرتی ہے، لیکن چونکہ وہ ذہن و مغز میں تفاعلیت متعال کی قائل ہے، اسلئے مغز کے طریق کا کے متعلق جو انکشافات بھی ظہور پذیر ہوں گے، وہ اس نظریہ کو تقویت ہی دیں گے، اس کی تنقیص نہ کریں گے، اس کے برعکس (صباح کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں) متوازنیت کے ضمنی اور منطقی نتائج اس قدر ناقابل حل و فہم ہیں، کہ ان سے خود متوازنیت کا رد لازم آتا ہے،

(۳) تفاعلیت کا یہ امتیاز ایک اور طرح سے بھی ظاہر ہوتا ہے، مغز و ذہن کے تعلق کی بحث میں نفسی مختلف مذاہب میں بٹے ہوئے ہیں، لیکن جب وہ اس بحث کو چھوڑ کر حسیات اور ان کے محرکات جذببات اور ان کے بیچ افعال، اور ان کے محرکات، اور ذہنیہ اور عصبیہ (مغزیہ) کا باہمی تعلق بیان کرتے ہیں، توجہ الفاظ، اور جو زبان بلا تکلف ان کی تصانیف میں استعمال ہوتی ہے، وہ تفاعلیت کی زبان ہے، مثلاً ہاتھ میں سوئی چھبی، اور درد محسوس ہوا کیوں؟ سوئی ہاتھ میں چھبی، اعصابی تار کا سرا (جو ہاتھ کی جلد میں ہے) متاثر ہوا، ایک اعصابی رد (جو بجلی کی طرح کی ہوتی ہے) حرام مغزیں سے ہوتی ہوئی مغز کے ایک خاص حصہ میں داخل ہوئی، وہاں اس رو کے پہونچنے پر چند خلیے بموں کی طرح پھٹے، اور ہمیں درد (یعنی سوئی کے چھبنے کا نتیجہ) محسوس ہوا، اور یہ سب عمل آن کی آن میں ہو گیا، اب ترتیب دیکھئے ان عملوں کی پہلے محرک (سوئی کا چھبنا) پھر اعصابی (مغزی) عمل اور پھر ذہنی حالت یہ تفاعلیت کی زبان ہے، متوازنیت کی زبان نہیں، دوسری مثال لیجئے، میں چاہتا ہوں کہ اپنے ہاتھ سے قلم گرا دوں، اس کے بعد گرا دیتا ہوں، یعنی پہلے ایک ذہنیہ حالت تھی اس کے بعد ایک جسمیہ (مغزیہ) حالت ظاہر ہوئی، یہاں بھی الفاظ ذہن و مغز میں تفاعل

ظاہر کرتے ہیں، ان مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے، کہ تفاعل نقطہ نظر ایسے بیانات میں لادبی ہی، متوازنیت کی زبان میں روزمرہ کے حالات کا بیان قریباً ناممکن ہو

۱۲۔ متوازنیت کا ذکر تا مگر اس بات پر صرف ہوتا ہو کہ حیوان اور انسان میں ذہنیہ اور مغزیہ سلسلے ایک دوسرے سے بالکل الگ ہو جاتے ہیں، اوپر ذکر ہو چکا کہ سائنس دان جی یا عصبی (مغزی) سلسلہ کو میکا کی (میشینی) سمجھتے ہیں، لیکن ذہنی سلسلہ میکا کی نہیں ہے، کیونکہ اس میں قدم قدم پر مقصد، ارادہ اور غایت کام کر رہے ہیں، اب یہ دو مختلف سلسلے یعنی ایک میکا کی، اور دوسرا غایتی، ہرگز ہم آہنگ نہیں ہو سکتے، اور نہ ان میں ہر طرح متوازنیت ہی قائم رہ سکتی ہے، ایک کہہ رہا ہو کہ وہ حادثہ زمانہ اور مظاہر قدرت محض طبعی حرکت کا نتیجہ ہیں، دوسرا کہتا ہے کہ جو کچھ ہو رہا ہے وہ کسی غایت یا مقصد سے ہو رہا ہے، اور کسی نہ کسی کا ارادہ اس طبعی حرکت کا محرک ہے، ایسے دو سلسلوں کا لاگہ دونوں کو بالکل صحیح مان بھی لیا جائے، ایک ہی ہستی کے اندر متوازی جاری رہنا کیونکر تسلیم کیا جاسکتا ہے، اٹھارہویں صدی کے مشہور جرمن مفکر لائبنٹز نے اس متوازنیت کا حل یوں کیا تھا، کہ خدا نے ازل سے مادہ اور روح، یعنی میکا کی اور غایتی سلسلوں کو دو گھڑیوں کی طرح ہم آہنگ کر دیا، جو اس ازلی چابی کی وجہ سے وہ متوازی جاری رہے ہیں، حالانکہ ان کے طریقے مختلف، زبان مختلف اور چال مختلف ہے، مشکل کا یہ حل سائنس دان کے لئے کوئی آسانی پیدا نہیں کرتا، سائنس دان حوادث کو دیکھتا ہے، اور سائنس حادثہ معلوموں کی حادثہ علتوں سے توجیہ کرتی ہے، مانا کہ خدا نے ازل سے ان دو سلسلوں کو ہم آہنگ کر دیا، لیکن کیسے؟ جب تک اس کیسے کی مفصل بحث نہیں ہوتی، مشکل کا حل نہیں ہوتا،

کیا اس سے یہ بہتر نہیں ہے، کہ ان دو سلسلوں کی نوعیت اور حقیقت کی بحث کو چھوڑ دیا جائے اور صرف اُس باہمی تفاعل اور تفاعل کو بیان کیا جائے، جو امر واقعہ ہے، اور جس کا ہر شخص کو مشاہدہ ہے؟

تفاهت یہی چاہتی ہے، اور یہ طریق کار نہ صرف صحیح علمی مواد کے جمع میں بے حد مفید ہوگا، بلکہ علمی دیانت کا تقاضا بھی یہی ہے، کہ اس منزل کو پہلے طے کیا جائے، پھر مابعد الطبیعیاتی نظریوں میں ابھما جائے، اگر میکا^{نیت} اور غایتیت کی مابعد الطبیعیاتی بحث میں ابھنا ہی ہے، تو پھر کیوں نہ ہم اُس نظریہ کو زیادہ اہم سمجھ کر قبول کریں، جو ان دو میں سے زیادہ جامع ہے،؟ مثلاً بعض مفکروں کی رائے یہ ہے، کہ غایتیت سے میکا^{نیت} کی توجیہ ہو سکتی ہے لیکن میکا^{نیت} سے غایتیت کی عقدہ کشائی نہیں ہوتی، اسلئے غایتیت (اور تفاهت) یہاں ہم آہنگ ہے، کا قبول علمی و منطقی لحاظ سے زیادہ صحیح ہے،

۱۳- تفاهت اصولاً سائنس کے کسی بنیادی قانون یا اولیہ کی خلاف ورزی نہیں کرتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مشاہدہ کی حد سے آگے نہیں بڑھتی، اور نہ متوازنیت کی طرح وہ کوئی ایسا نظریہ ہی اخراج کرتی، یا ایسا دعویٰ کرتی ہے، جس کے حق میں نہ مشاہدہ پیش کیا جاسکتا ہے، اور نہ کوئی صحیح دلیل، اس لئے طریق کار کی حیثیت سے تفاهت اپنے اندر ایسی وسعت رکھتی ہے، کہ بالکل مختلف ان خیال مفکر بھی اس کے دائرے کے اندر رہ کر اپنی تحقیق جاری رکھ سکتے ہیں،

اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں، کہ متوازنیت نفسی و درعضوی تحقیق کے درمیان تقسیم کار کی غرض سے شروع ہوئی، مثلاً انسان ایک نہایت پیچیدہ ہستی ہے، نفسی کتنا ہے کہ میں اپنا وقت ذہنی حالات کی تحقیق میں صرف کروں گا، عضوی کتنا ہے کہ میں اسی انسان کی بدنی اور عصبی حیثیت کی تحقیق کروں گا، یہ تقسیم کار محض ایک منہاجی تدبیر کی حیثیت سے ہے، اس سے انسان کے جسم اور ذہن میں ایسا فرق مقصود نہ تھا، کہ دونوں ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ الگ تسلیم کر لئے جائیں، متوازنیت کی بنیادی غلطی یہی ہے، کہ اس نے ایک عارضی اور منہاجی تقسیم کار کو ابدی و قطعی اہمیت دیدی ہے، ورنہ نظرانصاف سے اگر دیکھا جائے تو شاید ذہن کی ہر حالت جسم و مغز کی کسی حالت سے وابستہ ہوتی ہے، اور جسم کی اکثر حالتیں (اور کوئی تعجب نہیں، کہ شروع میں جسم کی تمام حالتیں) کسی نہ کسی نفسی یا ذہنی حالت سے وابستہ ہوتی

ہیں نفسی اپنی سہولت کے لئے بعض اوقات جسمی یا منہزی حالتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے، اسی طرح غصہ بھی اپنی سہولت کے لئے بعض اوقات یا اکثر اوقات ذہنی یا نفسی حالتوں کو نظر انداز کر دیتا ہے، لیکن اس نظر اندازی سے ان حالتوں کی عدم واقفیت لازم نہیں آتی، مثلاً اگر کوئی شخص ہنگوں کی تحقیق میں مصروف ہے تو وہ ان کے اقسام، ان کے باہمی تعلقات اور ان کی نوعیت و حقیقت پر اپنا وقت صرف کرتا ہے، وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ جو رنگ بھی دنیا میں موجود ہے، وہ کسی سطح یا جگہ یا شے میں ہو، مثلاً کسی کپڑے یا پتے، پھول یا جانور یا کاغذ یا مویا یا پانی یا کسی اور چیز میں ہے، رنگ کا وجود بغیر سطح و جگہ و شے کے ممکن نہیں، لیکن اس محقق نے اپنے لئے جو کام مخصوص کر لیا ہے، وہ صرف رنگ جو رنگ کے مقام سے اُسے کوئی غرض نہیں، لیکن اس کا وہ انکار ہی بھی نہیں، البتہ اُسے صرف اس مقام سے و بچی نہیں ہے، یہی حالت جسم و نفس، یا منہز و ذہن کے تضاد کی ہے، یہ تضاد صرف علمی تحقیق و جستجو کی سہولت کی غرض سے قائم رکھا گیا ہے، ورنہ علمی حیثیت سے کوئی اس حقیقت کا انکار کر نہیں سکتا، کہ ایک ہی ہستی میں یہ دو حالتیں بیک وقت موجود ہیں،

متوازنیت کے نظریہ کو اگر صحیح مان لیا جائے، تو نفسی حیثیت سے ہمارے لئے ناممکن ہو جائے گا کہ انسانی عزم و ارادہ، انسانی خود اختیار اور قوتِ تینروا انتخاب کی صحیح توجیہ کر سکیں، ہمیں ان نفسی حالتوں کا انکار کرنا پڑے گا، اور بعض مادیتین نے (مثلاً کراڈیٹ والون نے) پچہچ انکار کر دیا جو آہ انہی نفسی حالتوں پر اخلاقیات اور تمام مدنی علوم کا انحصار ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص انسان کو ارادہ اور تیز سے محروم سمجھتا ہے، وہ اُسے کسی اخلاقی کمزوری یا برتری کا ذمہ دار یا حامل بھی نہیں سمجھ سکتا، ^{علیت} بقا اس الزام سے بری ہے، وہ انسان کی ہر حالت کو امر و اقو سمجھ کر لیتی ہے، اور چونکہ ہم میں سے ہر ایک کا ذاتی مشاہدہ اور تجربہ گواہی دیتا ہے، کہ ہم مختلف راستوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں، مختلف چیزوں میں اپنی ضروریات اور خواہشات کے مطابق انتخاب کر سکتے ہیں، اور بدی اور نیکی کرتے وقت اپنے

آپ کو ذمہ دار محسوس کرتے ہیں، اس لئے اس نظریہ کے مطابق احساس ذمہ داری اور اخلاقیات اور علوم مدنی، دونوں کی صحیح توجیہ ہوتی ہو اور عقلیت ثابت ہوتی ہو، (۱۴) اس بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ،

(۱) انسان ایک مختلف الخشیات اور مرکب ہستی ہے، جس میں جسمیت بھی ہو اور نفیت بھی (حیوان میں بھی یہ دونوں حیثیتیں پائی جاتی ہیں، اگرچہ ادنیٰ درجہ پر)

(۲) یہ امر واقعہ ہے، کہ ان دو اہم حیثیتوں میں (جو خود بھی نہایت پیچیدہ ہیں) باہمی تعامل جاری ہے، (۳) ان دو اہم حیثیتوں کی دو خاص صورتوں یعنی ذہن و مغز میں نہایت گہرا اور پیچیدہ تعلق ہو اور مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایک کا دوسرے پر اثر ہوتا ہو، نظریہ تفاعلیت اس باہمی تعامل کو امر واقعہ مان کر ثابت کرتا ہے کہ اس اقرار سے کسی معلوم قانون قدرت کا (جو ظلی دنیا میں محقق ہو) تناقض لازم نہیں آتا،

(۴) اس کے برعکس نظریہ متوازنیت ذہن و مغز کے اس باہمی تعامل کو امر واقعہ نہیں بلکہ محض ایک غلط یا غلط فہمی تصور کرتا ہے اس نظریہ کا دعویٰ ہے کہ ذہنی اور مغزی حالتیں الگ الگ سلسلوں میں متوازنیت حیثیت سے جاری ہیں، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ نظریہ ہر لحاظ سے ناقص ہے، اس سے معلوم اور محقق قوانین قدرت کی تنقیض بھی لازم آتی ہو، اور کوئی خاص فائدہ بھی اس سے حاصل نہیں ہوتا،

(۵) یہ بھی اوپر گزر چکا ہے کہ حیاتیات، نفسیات، اخلاقیات اور جملہ مدنی علوم ترقی نہیں کر سکتے، اگر ہم متوازنیت کے نظریہ کو صحیح مان لیں، ان علوم کے لئے تفاعلیت کا نقطہ نظر بہترین ہے،

۱۵۔ کیا تفاعلیت سے بہتر نظریہ ممکن نہیں؟

فصل نمبر ۱۵ میں ہم نے دو سوال سامنے رکھے تھے، جسم و نفس سے مراد کیا ہو، اور ان کا باہمی تعلق کیسا متذکرہ بالا بحث تمام تر ماضی و نون سوالات متعلق تھی، یہاں صرف یہ عرض کرنا ہے کہ ان سوالات کا آخری قطعی اور ناقابل تیز جواب ابھی ممکن نہیں، فصل نمبر ۱۶ میں بتایا گیا تھا، کہ انسان مرکب ہے چھ قسم کے عملوں طبیعی، کیمیائی، حیاتی، نفسی، شعوری، اور روحانی، ان میں سے پہلے تین عملوں کو ہم نے خارجی یا جہی کہا تھا، اس

وجہ سے کہ ان کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہی) اور پچھلے تین عکسوں کو داخلی یا ذہنی، یہ داخلی عمل بلا واسطہ اور مستقیم طور پر صرف اُس شخص کے مشاہدہ میں آ سکتے ہیں جس کے (ذہن کے) وہ عمل ہوں، دوسرے اشخاص کیلئے ان کا ادراک محض بلا واسطہ ہوگا، خارجی عکسوں کو انسان کا جسم بنتا ہوا اور داخلی سے اس کا ذہن یا نفس جسم و ذہن کا باہمی تعلق کیا ہے اُس سوال سے مراد صرف یہ ہونا چاہئے، کہ ذہن داخلی اور خارجی عکسوں کا باہمی خلق کیا ہے، یہ ہم نے دیکھ لیا ہی، کہ ان داخلی اور خارجی عکسوں میں واقعی اور اہم تعلق ہے، لیکن اس سوال کا جواب ابھی ہمارے پاس موجود نہیں ہے کہ یہ تعلق کس نوعیت کا ہو، اور کیسے جاری رہتا ہو، جدید سائنس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جسے مادہ کہتے ہیں وہ محض قوت ہی، اور قوت کہتے ہیں کام کرنے کی قابلیت کو، مادہ ہمیشہ ایک باڈاٹل اور غیر متغیر چیز کے جو نفس اور ذہن کا تعلق بھی جاتی تھی اور حقیقی ہی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کی جامہ حالت اس کی ابتدائی حالت نہیں، بلکہ آخری حالت ہے، جسم زندہ ہے اور ذہنی حیات ہونے کی حیثیت سے اس میں ایسے عمل ہوتے ہیں، جو اس کے مردہ ہوجانے کی حالت میں (جبکہ وہ مادہ کی نسبت جامہ حالت میں بدل جائے گا) ممکن نہیں، یہ حیات کیا چیز ہے جس کی وجہ سے مادہ جسم بن جاتا ہے، جس کی غیر موجودگی سے جسم مادہ بن جاتا ہے، اور جس کی بعض حالتوں میں نفس و ذہن و شعور و رویت پیدا ہو جاتی ہے، اس سوال کا جواب ابھی سائنس کے پاس موجود نہیں ہے، یہاں صرف ایک بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، کہ ہم میں سے کسی نے بھی اپنے نفس کو 'جسم' کے بغیر نہیں دیکھا، اور اپنے جسم کو 'نفس' کے بغیر نہیں دیکھا، ہم کیا ہیں،؟ شخصیت اور شخصیت کو ہم محض سہولت مطالعہ کے لئے نفس اور جسم کی بہم اور پیچیدہ حیثیتوں میں تحلیل کر دیتے ہیں،

معارف: علم نفس اور علم حیات کی ترقیوں جس حد تک بھی پہنچیں وہ جو کچھ جواب دہی کی ہیں وہ کیسے (کیف) کا، جو کون (کم) کا نہیں اور اس راز پر جو پردہ چل رہا ہے، اَمْرٌ رَبِّیْ وَ مَا اَوْفِیْہُمْ مِنَ الْعِلْمِ لَا مَلِیْدٌ (کہہ دو کہ روح میرے پردے کا لہر ہو اور اوستا کو علم نہیں، چن لیا، مگر خطا کا پڑا، جو وہ اب تک نہ اٹھا، اور نہ اٹھنے کی امید ہو،

السلاطین

از

سید صباح الدین عبدالرحمن (ملک) رفیق دارالمصنفین

(۵)

گجرات کی بغاوتیں | گجرات کی بغاوتوں کا حال عصائی نے بہت ہی تفصیل سے لکھا ہے، اس کا بیان ہے کہ قلع خان کی مغزولی کے دو برس بعد گجرات میں جو رنبال، قاضی جلال، جلال ابن لالہ اور جھٹو افغان شاہی افسر قبیل کے ظلم و ستم سے عاجز ہو کر برودہ میں جمع ہوئے، اور اس سے انتقام لینے کی قسم کھائی، مقبل کو خبر ملی تو ان کی طرف فوج لیکر بڑھا، ہر کچھ ہیں وہ مخالفت فوج سے رزم آ رہا ہوا، مگر شہت کھا کر پٹن کے قلعہ میں پناہ لی، مذکورہ بالا چاروں گجراتی امراء فاتح و کامران ہو کر کعبات پہنچے، اور وہاں کے شہر طغی کو اپنا مطیع بنایا، لیکن وہ ان سے برگشتہ ہو کر مقبل سے پٹن میں جا ملا، مگر گجراتی امراء کے ایک ساتھی مبارک نے اس قلعہ کو بھی فتح کر لیا، دو مہینہ کے بعد وہاں کا حاکم عزیز خوار ماوہ سے لشکر لیکر ان کی سرکوبی کے لئے روانہ ہوا، مقبل نے بھی اس کا ساتھ دیا، گجراتیوں کے پاس صرف سات سو سوار، اور شاہی فوج میں چھ ہزار سوار تھے، جنگ شروع ہوئی، عصائی نے لڑائی کی تفصیل حسب معمول پورے رزمیہ انداز میں لکھی ہے، شاہی فوج پسپا ہو کر بھاگی، عزیز خاں زخمی گرفتار ہوا، اور مارا گیا، دوسرے روز یہ فوج (جس کو عصائی لشکر برودہ کہتا ہے) کعبات میں داخل ہوئی، لیکن وہاں کے باشندوں نے ان کی اطاعت کرنا پسند نہیں کیا، لشکر برودہ ان کی سرکوبی

میں مشغول تھا، کہ طغی ان کی مدد کو لگیا، پھر دونوں طرف سے تین چار مہینے تک کشت و خون جاری رہا، برنی کی تفصیلات عصامی سے کچھ مختلف ہیں، اس نے ان بنادون کو گجرات کی ایک جنگ جماعت امیر صدگان کی طرف منسوب کیا ہے، یہ امیر شاید سوسواروں کے عہدہ دار ہوتے تھے جو ضلع یا پرگنہ کا انتظام کیا کرتے تھے، یہ اصطلاح، یحییٰ، فرشتہ، نظام الدین اور بدایونی بکثرت استعمال کرتے ہیں، لیکن ابن بطوطہ اور عصامی نے اس کو کیس استعمال نہیں کیا ہے، برنی، یحییٰ اور فرشتہ وغیرہ قاضی جلال اور جوہر بن جلال وغیرہ کے نام نہیں لیتے ہیں، البتہ سفرنامہ ابن بطوطہ میں قاضی جلال اور جلال (شاید جھلومراد ہو) کے نام مذکور ہیں،

بغاوت کے اسباب کے سلسلہ میں برنی نے لکھا ہے، کہ سلطان محمد تغلق کو خبر ملی، کہ قلعہ خاں کے کارکن شاہی آمدنی میں زیادہ ترغبن کر لیتے ہیں، تو اُس نے دکن کو چار فوجوں (اضلاع) میں تقسیم کیا و ہر شق ایک امیر کی نگرانی میں دیا، ایک شق میں ملک سروفا انداز، دوسرے میں مخلص الملک، تیسرے میں یوسف بغزا، چوتھے میں عزیز خاں کو مامور کیا، اور عماد الملک کو دیوگیر کا وزیر بنایا، ان میں سے ہر ایک کو ہدایت کی، کہ امیر صدگان کی ہر ممکن صورت سے سرکونی کی جائے، کیونکہ اس کا خیال تھا، کہ قلعہ و فسادان ہی کی وجہ سے ہوتا ہے، اس کے بعد قلعہ خاں کو دہلی بلا لیا، اور عزیز خاں کو مالوہ کا حاکم بنا کر وھاڑ بھیجا، دیوگیر میں قلعہ خاں کا بھائی نظام الدین قابض ہوا، عزیز خاں وھاڑ پہونچا، تو اس نے امیر صدگان کو ایک روز دعوت دی اور ان میں انتہی امراء کو اپنے محل کے سامنے قتل کر دیا، یہ واقعہ ایسا نہ تھا، کہ اس جماعت کے لوگ خاموش رہتے، اسی کے بعد گجرات کا نائب وزیر ملک مشعل اپنے صوبہ کا خزانہ لیکر دہلی چلا، بروہہ اور دیوی رصح لفظ ڈبھوٹی ہے جواب تک بروہہ سے اٹھا رہیل جنوب میں واقع ہے) کے بیچ میں اس نواح کے امیران صدہ نے مقبل پر حملہ کیا، اور اس کا تمام مال و اسباب لوٹ لیا، ملک مقبل نہروالہ واپس ہر گیا، امیران

میں بناوت کی آگ ہر جگہ پھیل گئی، اور وہ اکٹھا ہو کر کنبھائت کی طرف بڑھے،

عصائی اور برنی کی کے مذکورہ بالا بیانات میں اختلاف ہے، عصائی کے یہاں ملک مقبل کی تصویر زیادہ نمایان، تو اس کا بیان ہے کہ ملک مقبل گجراتی امراء پر خود حملہ آور ہوا وہ امیر صدگان کی جماعت کے امراء کے قتل کا بھی ذکر نہیں کرتا ہے، عزیز خاں اور امیر صدگان کی جنگ کا حال برنی نے صرف دو تین سطروں میں لکھ کر ختم کر دیا ہے، مگر عصائی نے پوری تفصیل سے بیان کیا ہے،

برنی رقمطراز ہے کہ سلطان محمد کو ان بناوتوں کی خبر ملی، تو انتہائی غیظ و غضب میں دارالخلافہ سے دکن روانہ ہوا، روانگی کے قبل گجرات کی نیابت شیخ علاؤ الدین اجمودھنی کے لڑکے شیخ موالہ کے سپرد کی، او تین لاکھ تنکہ دیکر دو تین دن کے اندر ایک ہزار سو مرتب کرنے کا حکم دیا، وکوچ کر کے سلطان پور پہونچا، جو دہلی سے پندرہ کوس پر واقع تھا یہاں اس کو عزیز خاں کے پسپا ہونے اور مارے جانے کی خبر ملی، عصائی کا بیان ہے کہ سلطان محمد دہلی سے روانہ ہوا، تو اس کے منظام سے فوج پریشیاں بچا اور فاقہ مست ہو رہی تھی، اس لئے تیزی سے کوچ نہ کر سکی، آخر اس نے ناگور پہونچکر اعظم ملک کو بہروچ کی طرف روانہ کیا، اعظم ملک نے بہروچ کے قلعہ پر قبضہ کر لیا، تو باغیوں کی فوج نے قلعہ پر ملجاء کیا، گوان کے پاس کل سات سو سوار تھے، مگر جنگ شدت کی ہوئی، آخر شاہی فوج نے قلعہ سے باہر نکل کر لڑنا شروع کیا، باغیوں کا سردار جھل مارا گیا، او اور جو رہنماں اور قاضی جلال قرار ہو کر ایک ہندو راجہ مانڈیو کے یہاں پناہ گزین ہوئے، مگر وہ ہمدرد ثابت نہ ہوا، بلکہ ان کے مال و اسباب کو لوٹ کر سلطان محمد کے حوالہ کر دینا چاہا،

برنی کی تفصیل میں تھوڑا سا فرق ہے وہ لکھتا ہے، کہ سلطان محمد سلطان پور سے کوچ کر کے

نروالہ کے پاس پہونچا، شیخ موالہ کو نروالہ بھیج کر خود ابھوپاڑی کی طرف بڑھا، جہاں سے ”بر“ اور ڈبھوی نزدیک تھے، یہاں سے باغیوں کی سرکوبی کے لئے فوج بھیجی، باغی مقابلہ کی تاب

نہلا سکے اور شکست کھا کر دیوگیر کی طرف بھاگے، بادشاہ ابھو سے بہرپوچ آیا، اور مفروین کے تعاقب میں نائب وزیر ہمالک ملک مقبول کو دہلی کی فوج اور بہرپوچ کے امیرانِ صده کے ساتھ بھیجا تاکہ مقبول نہایت تک تعاقب کرتا ہوا لگیا اور باغیوں کی پوری سرکوبی کی، ان کے بعض ممتاز امراء (نام نہیں درج ہیں) سائیر اور مالیر کے حاکم ماندیو (فرشتہ بھلانہ کا حاکم لکھتا ہے) کے یہاں جا کر پناہ گزیں ہوئے، ملک مقبول کچھ دنوں نربدا کے ساحل پر مقیم رہا، اور شاہی فرمان کے بموجب بہرپوچ کے ہمراہی امیرانِ صده کو تیرتیاں جوتل سے محفوظ رہے وہ دیوگیر بھاگ گئے،

اس کے بعد برنی کا بیان ہے کہ سلطان بہرپوچ میں مقیم رہا، بہرپوچ اور گجرات کی مالگنداری عیول کی، باغیوں کو اچھی طرح سزا دی، اور زین بندہ اور کن تھا نیسری کے منجھہ لڑکے کو دیوگیر کی بغاوت کے اسباب کی تفتیش کے لئے مقرر کیا، مگر یہ دونوں اپنی فتنہ پردازی اور شر دائیگری کے لئے مشہور تھے، اس لئے عام طور سے ان کی اس خدمت پر نفرت کا اظہار کیا گیا، اسی اثنا میں سلطان نے قلعہ خان کے بھائی نظام الدین کے پاس دو امیر (نام مذکور نہیں) بھیج کر فرائض کی کہ بندہ سوسوا اور ممتاز امیرانِ صده اس کے پاس بھیجے جائیں، نظام الدین نے حکم کی تعمیل کی، مگر یہ دونوں امیر سوار اور احرار کو لئے جا رہے تھے، کراستیں امیرانِ صده نے بغاوت کی، اور دونوں کو قتل کر دیا اور دولت آباد واپس آکر نظام الدین کو قید اور تھانیسری کے لڑکے کو تیرتیاں کر دیا، اس کے بعد ایک امیر خافغان کو بادشاہ قیسلم کر کے مرہٹوں کی مملکت کو آپس میں تقسیم کر لیا، بروہہ اور ہونی کے امیرانِ صده جو ماندیو کے یہاں پناہ گزیں تھے، اگر ان سے ملے ان بغاوتوں کا حال سن کر سلطان محمد دیوگیر پہنچا، جہاں باغیوں نے اس کا مقابلہ کیا، لیکن ان کو شکست ہوئی، رخ افغان اپنے اہل و عیال کے ساتھ دیوگیر کے قلعہ میں جا چھپا، جن کا منگو بد کے باغی اور رخ افغان کے بھائی اپنے اپنے ملکوں کو فرار ہوئے، سلطان نے عمار الملک سرتیز سلطان کو کھلے گردوا کر دیا،

تاکہ وہ اس علاقہ پر قابض ہو جاتے، اور خود دیوگیر میں ٹھہرا، اسی اثنا میں گجرات میں طغی نے علم بناد بلند کیا، بادشاہ جلد گجرات کی طرف روانہ ہو گیا، اور اس بغاوت کو فرو کرنے میں مشغول تھا، کہ اس کو خبر ملی، کہ حسن گانگو نے سر تنیز سے جنگ کر کے اس کو قتل کر دیا ہے، اور قوام الدین ملک جوہرؒ نظر اچھوش دیوگیر چھوڑ کر دہار میں پناہ گزین ہیں، اور حسن گانگو دیوگیر کا بادشاہ بنا بیٹھا، سلطان پنج و تباب کھا کر رہ گیا،

عصائی نے ان واقعات کو برنی سے زیادہ تفصیل کیساتھ لکھا ہی جو محض موازنہ کے لئے ذیل میں درج ہے،

شاہی فرمان کے بموجب عالم ملک نے ایک فوج احمد لاجپن کی قیادت میں بادشاہ کے پاس بھیجی، اس فوج کے ساتھ کچھ امرا تھے، جن میں نور الدین اور اسماعیل نمایاں تھے، انھوں نے اپنے کو خطرے میں محسوس کر کے راستہ میں بغاوت کی، اور احمد لاجپن قتلش اور حسام کو تیرنگ کر کے دولت آباد آئے، عالم ملک نے ان کا مقابلہ کیا، لیکن وہ زندہ گرفتار ہو گیا، اس کے بعد باغیوں نے سارہ کامحاصرہ کیا، اور فتح چل کی نصرت و کامرانی کے نشہ سے غمخور کرائیوں نے اسماعیل کو اپنا بادشاہ بنایا، اسماعیل حسن (یعنی حسن گانگو) کو بادشاہ بنانا چاہتا تھا، لیکن وہ اس وقت ان سے دور دراز مقام پر تھا، اس لئے مصوٰۃ اسماعیل کو بادشاہ بنالیا گیا، اور اس کا لقب ناصر الدین ہوا، نور الدین خواجہ جہاں کے لقب سے سرفراز کیا گیا، اس بادشاہت کے اعلان کے بعد قاضی جلال اور مبارک مفتی جو راہ ماہ دیو کے یہاں پناہ گزین تھے، بلائے گئے، جلال کو قدر خان اور مبارک کو خان کا خطاب عطا کیا گیا،

دومینہ کے بعد نور الدین نے افغان اور بہرام افغان کو لیکر گلبرگہ کی طرف تیلار کی گلبرگہ

سلاہ فرشتہ کا بیان جو کہ یہ بغاوت درہ مانک کے پاس ہوئی، جو کچھ اور دون کے درمیان واقع ہو

میں ایک ہندو کھتری کنڈھرا نے مسلمانوں پر بڑے مظالم کئے تھے۔ نور الدین کے ایک ہی حملے میں وہ پسیا ہو گیا، لیکن اس نے کلیان کے حاکم جلال دہنی سے مدد مانگی، اور وہ اس کی مدد کو کلیان سے روانہ ہوا جلال دہنی کو راستہ میں روکنے کے لئے حسین ستیہ مامور ہوا، دونوں میں جنگ ہوئی جلال دہنی مارا گیا، اور حسین ستیہ قریب ہوا،

ان واقعات سے متاثر ہو کر حسن نور الدین کی مدد کے لئے اپنی مملکت سے گلبرگہ کی طرف بڑھا، اسکو یلغار کرتے ہوئے دیکھ کر بدراورسکر کے حاکموں نے بھی مدد پہنچائی، ناصر الدین بید خوش ہوا، اور حسن کو خضر خان کے خطاب سے سرفراز کیا، گلبرگہ کے محاصرہ کی جنگ میں شدت پیدا کی گئی، اور جب یہ فتح ہونے کے قریب تھا، تو ناصر الدین نے اس فوج کے سرداروں کو طلب کیا، انھوں نے جانا پسند نہ کیا تو خضر خان خود دولت آباد روانہ ہوا، اسی اثنا میں گلبرگہ کے حصار میں غلہ کی کمی ہو گئی، اور مصورین نے سپر ڈال دیا،

محمد بن تغلق اپنے شاہی حاکموں کی ہزیمت اور شکست سے سچ و تاب کھا کر دیوگیر کی طرف روانہ ہوا، اور سارسی پہونچ کر اپنی فوج کو جنگ کے لئے ترتیب دیا، قب میں تاتار خان، یسار میں مقبول، اوسیمین میں خود بادشاہ کھڑا ہوا، ناصر الدین کے لشکر میں قلب میں اس کا ردا کا خضر خان، خان بجان، حاتم خان وغیرہ، یمین میں قدر خان و مبارک خان، میسرہ میں خضر خان اور جام الدین مامور ہوئے، غصا نے جنگ کی تفصیل حسب معمول پورے رزمیہ انداز میں لکھی ہے، محمد تغلق کے ہاتھیوں نے دشمنوں کی فوج میں انتشار پیدا کر دیا، اور وہ منتشر ہو کر فرار ہو گئی، ناصر الدین دیوگیر کے قلعہ میں آکر پناہ لے کر ہوا، اسی اثنا میں گجرات میں طغی باغی ہو گیا، تغلق اس بغاوت کو خطرناک سمجھ کر طغی کی سرکوبی کے لئے خود چلا، اور سرسیر کو گلبرگہ کی طرف روانہ کیا، دولت آباد میں تغلق کے ایک فوجی سردار جوہر نے وہاں کے مسلمانوں پر سخت مظالم کر کے ناصر الدین، خضر خان، خان بجان، تاتار خان، قدر خان و مبارک خان

صفدر خان، بہار الدین حاجب، اور نصیر علی کو گرفتار کر دیا،

ظفر خان آزاد رہا، اور اس نے دیو گریسے مرج کی طرف کوچ کیا، یہاں پہونچکر اس نے فوج کو از سر نو ترتیب دینے کی کوشش کی، سکر کے فوجدار سکندر خان اور قیر خان نے اس کا سامنا دیا، سر تیز کلبر گہ پہونچا، اور وہاں سے کوچ کرتا ہوا ظفر خان کے مقابلہ میں آیا، ظفر خان بھی اپنی فوج لے کر گوداوری کے پاس پہونچا، اور ایک فوج حسین کی سرکردگی میں بطور مقدمہ بجھش بھیجی، حسین اور سر تیز کی فوجوں میں بمقام کھڑہ ڈبھڑ ہوئی، سر تیز نے مبارک کو حسین سے نبرد آزما کر کے لئے مقرر کیا، مگر وہ پسپا ہو کر سیر کی طرف فرار ہو گیا، مقدمہ بجھش کی نصرت و کامرانی کی خبر پا کر ظفر خان کھٹی موتا ہوتا ہوا سندھ میں پہونچا، یہاں سر تیز سے گھسان لڑائی ہوئی، سر تیز مارا گیا، ظفر خان فتح یاب ہو کر دولت آباد پہونچا، اس کی آمد کی خبر سنتے ہی جوہر دھار کی طرف فرار ہو گیا، اور ظفر خان نے ناصر الدین کو قید سے آزاد کیا، ناصر الدین نے ظفر خان کی موجودگی میں پھر بادشاہ بننا پسند نہیں کیا، اور اس کے حق میں بادشاہت سے دست بردار ہو گیا، ظفر خان عصامی کا ہیرو ہوا اسلئے اس کی فتح و کامرانی جرأت و شجاعت اور آخرین ناصر الدین

کا اسکے حق میں بادشاہت سے دست بردار ہونے کو بہت ہی عقیدتمندانہ انداز میں لکھا ہوا، اسکے بعد عصامی نے سلطان علاؤ الدین بہمنی کی حکومت کے واقعات لکھنے شروع کر دیے ہیں وہ اس کا دربار ہی شاعر تھا، لہذا اس عہد کے جتنے واقعات اس نے قلم بند کئے ہیں، وہ صحیح اور مستند ہیں، اور بعد کے مورخوں کے نوشتا یہ واحد اور معتبر ماخذ ہے، برہان ماثر میں واقعات کی ترتیب اور تفصیل بالکل اس سے ملتی جلتی ہے،

طغی کی بنادت کے مختصر ذکر کے بعد فتوح السلاطین کے تاریخی واقعات ختم ہو جاتے ہیں، بنادوں کے سلسلہ میں عصامی نے ہانسی اور سرستی کے حاکم سید ابراہیم خلیط دار اور کرہ کے حاکم

نظام ہائیں ۳۷-۳۸ء کی سرکشی کا حال نہیں لکھا ہے، خلیفہ بغداد کے یہاں سے خلعت کی آمد کا بھی ذکر نہیں کرتا ہے، حالانکہ اس عہد کا یہ مشہور واقعہ ہے، اُس نے محمد غلق کی علمی سرپرستی، علمی فیاضی، علمی ترقی کی طرف بھی مطلق اشارہ نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی شان میں ہمیشہ سخت اور بُرے الفاظ مثلاً ظلم، سفاک، خونی، بیدار، بدخواہ دین، اور دُور پر دروغ وغیرہ استعمال کیا ہی ایک جگہ لکھا ہے

شہنشاہ دون دست بدخواہ دین	کہ یکسر برتافت از راہ دین
شد آزدہ از وسع صغار و کبائ	بر دگشت جائز خرد و ج دیاہ
شرعیت رضا داد در خون او	طبیعت فسرده زافسون او
بخوش روان گشتہ حکم قضاہ	تضایبہ بر دے طریق بخاہ
زائین اسلام سرتافتہ	ابا زمرہ کفسر دریافتہ
بر انداختہ رسم باگب نماہ	شب و روز اند و اہل دین گداہ
جماعت اجمہ در انداختہ	ایا ہنسہ و اہل ہونی باختہ
ابا جوگیاں گشتہ خلوت گرا	بدل ماہ کفادہ را دادہ جا
بر دتفق مفتہ کم شدہ	وگر خرد شدہ نیز ملزم شدہ
نفیر از خفایش بہر کشورے	بر و حرب جائز بہر محضرے
ہماں شاہ خونخوار انا پاک کیش	شنیدم کہ در آخر ملک خویش
بے فوج برگشتہ گاہاں را	بے صاحب چرخش آمد بہت
ہمی کرد ضحاک را اتباع	ہم آخر بر آئین اہل خدا

مگر ظاہر ہے کہ یہ اشعار عصائی کی عصیت اور جذبات کی شدت اور مبالغہ آمیز طرز بیان کا نتیجہ ہیں، ورنہ تاریخی حقائق کی روشنی میں محمد غلق کی تصویر اتنی تاریک اور نفرت انگیز نہیں ہوتی کہ عصائی

نے دکھانے کی کوشش کی ہے،

اس طویل خامہ فرسائی سے اندازہ ہوا ہوگا، کہ فتوح السلاطین میں تاریخی حیثیت سے مفید اور نئی معلومات بھی ہیں، اور کچھ فروگزاشتیں غیر معتبر اور مبالغہ آمیز واقعات بھی، مجموعی طور سے شاہانِ دہلی کے حالات کے متعلق تاریخی لٹریچر میں ایک نیا اضافہ ہے، جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، یہ کتاب اب بھی زیادہ مفید ہو سکتی تھی، اگر اس کے لائق اڈیٹر محنت و کاوش سے اڈٹ کر کے اس پر ماقدانہ حوصلی اور تشہیحات تحریر کرتے، مگر اڈیٹر مذکور کو اسکی اشاعت میں اتنی عجلت تھی، کہ اس کام کو انجام نہ دے گا اس کتاب کا ایک عمدہ ضمیمہ اور انگریزی ترجمہ شائع کرنے کا وعدہ کیا ہے، اس کا انگریزی ترجمہ تو شاید سیر حاصل نہ ہو، البتہ اگر ضمیمہ میں عمیق مطالعہ اور نقد و تبصرہ کے ساتھ اس کتاب کی تاریخی فروگزاشتوں اور غلطیوں کو درست کرنے کی کوشش کی گئی، تو اس کتاب سے دہچی لینے والے اصحاب کی بہت سی شکلیں رنچ ہو جائیں گی،

فتوح السلاطین کی ادبی حیثیت

فتوح السلاطین نہ صرف تاریخی نقطہ نظر سے قابلِ التفات ہے، بلکہ ادبی حیثیت سے اپنے عہد کی ایک بلند پایہ تصنیف ہے، اس میں سلاطینِ ہند کی فتوحات کی رزمیہ داستان شروع سے آخر تک بجز متغایب میں لکھی گئی ہے، اس کے مصنف کا اصلی کمال یہ ہے کہ وہ میدانِ جنگ کی محرکہ آرائی، فوجی سرداروں کی ہر داندانی، لشکروں کی صف آرائی کی بہت ہی جیتی جاگتی تصویر کھینچتا ہے، اس سلسلہ میں اس کے بیان کا زور، تھورہ کی قوت اور رزمیہ شاعری کا اثر کہیں پر ختم ہونے نہیں پاتا، بلکہ ہر جگہ یکساں طور پر قائم رہتا ہے، جو شاعری پر اسکی اعلیٰ قدرت کی دلیل ہے، چنانچہ فتوح السلاطین کو ہندوستانی فارسی کی رزمیہ شاعری کی پہلی مثال اور عصائی کو ہندوستان کے فارسی شعراء میں قابلِ قدر رزمیہ شاعر کہا جاسکتا ہے،

عصائی نے ایک دو موقع پر غنیہ مضامین بھی لکھنے کی کوشش کی ہے، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے

کہ وہ عشق و محبت کے رموز و کلمات سے بالکل ناواقف ہے، اس لئے وہ ان کے سچے جذبات کی ترجمانی کرنے کے بجائے سادے طریقے پر صرف ان کی اداؤں اور وارداتوں کو بیان کر دیتا ہے جو محض واقعہ ہی ہو جاتی ہے، مثلاً خضر خان اور دول رانی کی محبت کے سلسلہ میں جذبات عشق کی جان گہ نہی اور جانشہ کی شدت بیان کرنے کے بجائے وہ عشق ہی پر ایک حکیمانہ و غما شروع کر دیتا ہے، اسی سلسلہ میں پہلے دو مجنون کے عشق کا بھی حال لکھا ہے، لیکن اس میں کچھ ایسی بے سر و پابائیں لکھی ہیں، کہ ان کے عشق کے بیان میں کوئی تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی ہے،

فتوح السلاطین کی سب سے نمایاں خوبی ان کی زبان ہے، شاعر نے شروع سے آخر تک ایک ہی قسم کی زبان اختیار کی ہے، اور کہیں مبالغہ نہیں اور نامانوس الفاظ کے استعمال کو اپنے طرزِ ادا کی خوبی کو مجروح نہیں کیا ہے، اس عہد کے دو ممتاز شاعر اور ہیں، امیر خسرو اور بدر چارچ، ان دونوں سے عصائی کا کوئی مقابلہ نہیں، لیکن الفاظ کی عینی سادگی اور شستگی عصائی کے یہاں ہے، وہ اس کے معاصرین کے یہاں نہیں ہے، اس کے طرزِ بیان میں کہیں آواز اور تعصن نہیں ہے، اور نہ کہیں تشبیہ و استعارات سے معافی و مطالب میں پیچیدگی پیدا ہوئی ہے، زیادہ تعجب کی بات تو یہ ہے کہ عصائی نے ہزاروں اشعار کہے اور ہندوستان کے واقعات بیان کئے، لیکن ہندی الفاظ، محاورات اور مصطلحات کہیں نہیں استعمال کئے ہیں، حالانکہ اسی عہد میں برنی اور خضر و اپنی زبان میں بھارت کے الفاظ قبول کر رہے تھے،

مقالاتِ شبلی جلد دوم

مولانا شبلی رحوم کے ادبی مضامین کا مجموعہ :- ضخامت ۱۰۳ صفحہ، قیمت :- ۱۲ روپے

”مینبر“

”ریاضِ رضواں“

از

شامعین الدین احمد ندوی

(۲)

تخیل کی رنگینی اور بیان کی شنوخی شاعری کے عارضِ زیبا کا گلگونہ ہے بغیر کے
 بیان کی شنوخی، شاعری کا رنگ نہیں نکھرتا، لیکن اسکے لئے بڑے ذوقِ سلیم کی ضرورت ہے، ورنہ
 اس کا رنگ پھوٹ کر شاعری کے پاک و امن کو داغدار بنا دیتا ہے، جناب ریاض اس دور کے
 شاعر تھے، جب غیر معتدل رنگینی اور شنوخی ہی کمال شاعری تھا، اس لئے ان کے کلام میں تخیل اور
 طرزِ ادا کی رنگینی اور شنوخی کی اتنی بے اعتدالی ہے، کہ اس کی حد سستی و ایذاں تک پہنچ جاتی ہے،
 لیکن یہ ان کے کلام کا نقص نہیں ہے، بلکہ اس دور کے مذاقِ شاعری کا لازمی نتیجہ ہے، لیکن خوشگوار
 رنگینی کی جو مثالیں ہیں، وہ تخیل کی لطافت، بیان کے لطف اور زبان کی نفاست اور پھلکے پن کے
 بہترین نمونے ہیں بعض مثالیں ملاحظہ ہوں،

وہ گل اندام ہو تم ٹوٹے ہیں تم پر	تم جدھر جاتے ادھر شورِ غناں ہوتا
خانا تھوں میں ہونٹوں پر بسمِ گدگد لپٹیں	وہ آئے پھول برسِ آدمی پھول کی پھل
پھولوں کا زیور آج کھلا ان پر اس قدر	تصویر بن گئے ہیں عروسِ بہار کی
ابھی تو خونِ بسمل کچھ یوں ہی سازگ لایا ہے	شفق پھول نظر آتی ہے یارب کو قاتل میں

انگڑائی کیلئے اور بھی سوئے وہ چین سے پھولوں کی پنکھیاں جو نیم آگے جھل گئی
 ترے نازک سے چہرے پر جہاں رنگ تھا بکنا صبا تِ رُخ کی بول اٹھی کر رُخ زیرِ نقاب آنا
 چلے آتے ہیں خوش خوش کس کے گھر سے وہ ہنستے کھیلتے بادِ سحر سے
 نہ شرمناؤ سکھاؤ شوخیاں ہم سن ہیں کم سن ہیں ذرا یہ منہ بندھی کلیاں نہیں بویں غدا دل سے
 ✓ کسے بتائے کوئی خونِ آرزو کیا ہے انھیں یہ ضد ہے کہ دکھیں گے رنگِ بوکیا تو
 مہرِ تربت نہ سنبھلے گر پڑے پھول میں شرمندہ ہوں دستِ نازنین سے
 ابھی نہیں ہیں آپ کی محشرِ خرمیاں دنیا کو اس طرح تہ و بالا نہ کیجئے
 وہ پونچھتے ہیں آنسو کیا دستِ خالی یہ آگ بجھانا ہے یا آگ لگانا ہے،
 کبھی آنکھ اڑے اُن کے کبھی بھین بھین وہ پریشان ہوئے بادِ سحر سے کیا کیا
 ✓ نشہ میں جھکی پڑتی ہیں یوں ہی تری نکھیں جھیرٹون سے مری اور بڑھا بوجھ جیا کا

باطنی کیفیتیں | شوخی و نگینی شاعری کے ظاہری خط و قال کا سنگار ہے، لیکن اس کی روح باطنی
 کیفیتیں ہیں تغزل کی رنگینی سے شاعری میں لطفت تو ضرور پیدا ہوتا ہے، لیکن اس میں بلندی اور
 تاثیر نہیں آتی، اس کے لئے دل کی جراحت درکار ہے، کہ دل کا ساز اسی مضرب سے بیدار
 ہوتا ہے، بغیر لذتِ الم کے دل کیفیت سے محروم رہتا ہے، زندگی کی دائمی خوشگوار سی خوشنہی
 دل کو مردہ اور روح کو پژمردہ کر دیتی ہے، روح کی کھیتی خونِ آرزو سے لہلہاتی ہو، عجزِ برتن کی
 ہے، تو یہ نخل ہرا ہوتا ہی

ریاضِ طیبہ شاعر ہیں، بزمِ رنداں میں سازِ نو کے قہقہوں کے سوا سونڈوں
 اور زندگی کی گمراہیوں پر غور و فکر کا گزر کہاں اس لئے ان کی شاعری میں خیالات کی بلندی، گہرائی،
 اور باطنی کیفیتوں کی بڑی گہما ہے، اس سے میری مراد نالہ و شیون اور مرثیہ و ماتم نہیں ہے بلکہ

بلکہ دل کی وہ چوٹ ہے جس سے چشمِ دل وا، اور روح بیدار ہوتی ہے،
لیکن شاعری دل کے جذبات و خیالات کا عکس ہے، اور ہر انسان کو دنیا کے مختلف
نشیب و فراز سے گزرنا پڑتا ہے، پھولوں کی سیج بھی کانٹوں کی کھٹک سے خالی نہیں، شراب کے
کیف و سرور کے بعد خمار کا خمیازہ بھی ضروری ہے، حضرت ریاضِ انسان تھے، ان پر بھی مختلف
کیفیتیں طاری ہوتی تھیں، اس لئے ان کی شاعری اس خبِ گرانمایہ سے بالکل خالی نہیں ہے
اور نئے خوشگوار کے چھلکے ہوئے جام میں کبھی کبھی دو چار گھونٹ تلخ بھی بجاتے ہیں، گوریاں
کا یہ اصل رنگ نہیں ہی، بلکہ ان کے مذاق کے بالکل ضد ہے، لیکن وہ حقیقی شاعر تھے، اس لئے جس رنگ
کی طرف بھی متوجہ ہو جاتے تھے، خوب کہتے تھے، ان کے اس رنگ کے اشعار میں تیر کی روح
بولتی ہے،

پوچھا کسی نے حال کہ آنسو ٹپک پڑے رونا مجھ ہے گریہ بے اختیار کیا،

اب سوئے آسمان نہیں اٹھتا اپنے دستِ دعا کو روتے ہیں

یا دایام و جام باقی ہے، مے کہاں سے کا وہ سرور کہاں

مدت ہوئی رسائی قیمت کو روچکے وہ سنگِ در کہاں یہ ہماری ہیں کہاں

نشوونہ گل نہ رنگ بہار اب تو وحشت کا گھر جن بھی ہوا

صدے ترے صیاد یہ باتیں تھیں جن تک کچھ فکر بہار اب ہی نہ کچھ فکر خزان آ

وہ نخل نہ وہ باغ نہ وہ شاخِ نشین اے اہلِ جن چھوٹ کو بیاضیں کہاں

لو بھی تو آنکھوں سے آنے لگا ہے ان آنکھوں کو تسکون سے نم کرتے کرتے

اب دل ہی ریاض اور نہ دل کی وہ منا منجد ہمارے ہم کشتی امید ڈبو آئے

سو کھے ہوئے مرجھائے ہوئے بھول بھل پر آجاتے ہیں دو پہر کبھی اڑکے ہوا میں

ہم تھک کے گرے گرے اٹھے اٹھکے چلے بھی تجھ پر اثر سے دوری منزل نہیں ہوتا
 دلِ وارفتہ بھی پہلو سے گیا ورے نصیب نہ رہا کوئی شریک اب غم تنہائی کا،
 خیالِ یاد کے صدقے خیالِ یاد ہی ہوگا تسلی مجھ کو دینے کوئی وقتِ اغوا آیا
 ریاضِ احساس ہی مجھ کو نہیں ہے فیصلِ گل ہے یا فصلِ خزان ہے
 تنہائیں بہت ہیں وقت کم ہے، کسے دیکھوں نگاہِ واپس سے
 وہ دل ہی نہیں اسے ہجومِ تنہا جدا ہو گیا ہے جس کا رواں سے
 دن رات وہی ہیں مگر اندر سے تغیر خلوت میں بھی شغل ہے و مینا نہیں ہوتا
 نقش چھوڑے ہوئے تیری نہیں دیکھ جاتے عمر رفتہ نہ مرے دل میں تری یاد ہے
 نشیمن میں گزرے کئی موسمِ گل نفس میں جو ٹوٹے تھے وہ پر نہ نکلے
 خون تیرے ساتھ تیری آرزو میں بھی ہو اسے دلِ مرحوم تیرا دانہ جانکا ہے
 شمعِ فسدہ بجھتی ہے، سونی نخل ہوتی ہو حسرتِ بیٹھی دل میں اب میری جا لٹوئی ہے

لگی آگ میرے جگر میں یوں نہ لگے کسی کو بھی گھڑیوں نہ تو لڑائی نہ چمک ہوئی نہ شرارت نہ دھواں اٹھا
 مٹا ہون میں مجھ میں کیا رہا، حزن کو تو کیا ستا رہا قواسِ مخنی جو گارہا ہے تورہ رہا ہے بابا بیل
 بیانِ حقیقت | جیسا کہ میں نے اوپر لکھا ہے عاشقانہ، اور زندانہ اشعار میں سلوک و معرفت کے اسرار
 تلاش کرنا کچھ خوش مذاقی نہیں ہو اس وقت تک اشعار کے ظاہری معنی ہی لینے چاہئیں، جب تک
 الفاظ یا شوکا جلال و اثر خود باطنی معنی کی شہادت نہ دے، اس میں عموماً بڑی بے اعتدالی برتی جاتی ہو
 معنی پرستوں کو مجاز میں بھی حقیقت کا جلوہ نظر آتا ہو اور ظاہر میں ٹکائوں سے حسنِ حقیقت بھی مستور
 رہتا ہو، جس طرح عاشقانہ اشعار میں تصوف کے معنی پنہاں مضحکہ انگیز ہے، اسی طرح یکسر اس سے انکار
 بھی کچھ کم بہ مذاقی نہیں ہو تب تسلیم ہو کہ شاعری جذبات کا آئینہ ہے، تو ہر انسان میں سفلی جذبات کے ساتھ

کبھی کبھی علوی جذبات بھی پیدا ہوتے ہیں، کیسا ہی زندہ شاہد باز کیوں نہ ہو اسکی روح کبھی نہ کبھی عارِ طور سے سہمی اصل مرکز کی طرف ضرور متوجہ ہوتی ہے، اور وہ اپنی ہوسناکی کی داستان کی طرح اس کیفیت کو بھی اپنی زبان میں ادا کر دیتا ہو، یہ ضروری نہیں کہ کتنے والا صوفی یا اہل دل ہی ہو، نظیر اکبر آبادی، تاج، آتش اور داغ کا کلام بھی ایسے اشعار سے خالی نہیں،

نفس شاعری کی عظمت و بلندی کے نقطہ نظر سے صوفیانہ تخیل شاعری کی روح ہو، یہ ضروری نہیں کہ ہر شعور میں تصوف کا کوئی نمونہ ہو لیکن مجوسی حیثیت سے کلام بادۂ عرفان سے خالی نہ ہونا چاہئے، ورنہ وہ ایک فشرہ بے کیفیت ہوگا، عارفانہ تخیل سے کلام سدرۃ المنہجی تک پہنچ جاتا ہی اردو شعرا میں خواجہ میر درد، اثر، غالب اور دوسرے بعض اکابر شعراء کے کلام کی گہرائی و اثر و کیفیت اسی وادی میں کی شراباریوں کا نتیجہ ہے، اس مرد سالک کی بعض باطنی کیفیتیں وادہ میں ملاحظہ ہوں،

تین سے منترہ شوخیاں ہیں ان کے جلوہ کی ہماری وسعت دلیں بنائے لامکاں رکھ دی

کتنے کبھے لے رستے میں کئی طرے ان مقامات سے لیکن وہ بہت دور طے

تیرے نظارہ نے مجھ کو نہ کہیں کا دکھا جلوہ یار کمان تو نے کیا گم مجھ کو،

بخود ہی گم گشتگی ہو سکود تیر محویت کچھ مقامات اور بھی پڑتے ہیں بیخاؤ و کلبہ

یہ ہوا ہے خدا خدا کر کے رات دن بخود ہی سی رہتی ہے

خلوت گردن میں تم چپکے سے جڑا جاتے پردہ میں سویدا کے کیا جانئے کیا ہوتا

نہیں ہوا در کوئی دوسرا امر و دلیں ارے تو بے تیری تمنا نہیں ہے،

چشم و دل ہیں مقامات خلوت کے آؤ پردے پڑے ہیں غفلت کے

حضرت مجذوب فرماتے ہیں،

ہر تندر دل سے رخصت ہوگئی اب تو آجا تو خلوت، ہو گئی،

فلک تک لے گئی آہِ رسا بھکویہ کہہ کہہ کر
اب انکھابام آتا، جواب انکھابام آتا ہی
اٹھانے نہیں دیتے سر مجھ کو سجدے
کہاں جائیں اٹھ کر ترے آستان سے
خاک کسی ہی، یہ نقشِ پاکس کے ہیں
نا تو ان ہم سے جو کرتے ہیں تو سو جائیں
طور سے پہلے بھی دیکھا ہی، تجھے
کان ہیں کچھ آشنا آواز سے

تو درونِ خانہ بردونِ دن تو ہزاروں پردوں میں جلوہ
ادسے اوحقیقت پرورد تری شوخیاں ہیں مجاز میں
تو سجدہ میں وہ مزا ملا کہ تڑپ کے سینہ میں آ رہا
کوئی داغ ہو کہ ہر دل مرے جبینِ نیاز میں
کلامِ ریاض کے عیوب
اور اس کی بے اعتدالیان
اوپر جو کچھ دکھایا گیا، وہ کلامِ ریاض کے محاسن اور اس کا دلکش رخ تھا، تنقید کا
کا تقاضا یہ ہو کہ ان کے عیوب پر بھی سرسری نظر ڈال لیجائے، اس سے مزید

فنی خامیاں نہیں ہیں، اس لحاظ سے ان کا کلام منزہ عن اخطا رہے، وہ اس دور کے استاد کامل
تھے، ان کے کسی شعر میں اس نوع کی کوئی خامی نہیں دکھائی جاسکتی، بلکہ اس سے مراد تخیل و طراوت کی
بے اعتدالی اور اس دور کی شاعری کے دوسرے تقاضے ہیں،

ریاض کمال فن کے ساتھ خوش مذاق بھی تھے، لیکن جس دور اور جس اسکول کے وہ شاعر تھے،
اس میں تخیل کا ابتذال جذبات کی عریانی، معاملہ بندی خارجی اوصاف کی مصوری، الفاظ کی رکاکت
صنائعِ لفظی اور اس قبیل کی دوسری باتیں شاعری کے حقیقی اجزاء و عناصر بلکہ کمالِ شاعری سمجھی جاتی
تھیں، اس لئے ریاض خوش مذاق کے باوجود ان عیوب سے اپنا دامن نہ بچا سکے، اور کم و بیش ان
سب کی مثالیں ان کے کلام میں موجود ہیں، اور تخیل اور جذبات کی تو ایسی عریاں تصویریں ہیں،
کہ انھیں جلوت کیا جلوت میں بھی دیکھنا مشکل ہی، لیکن تھے وہ خوش مذاق، اس لئے دور آخر کی لکھنو کی
شاعری کی طرح ان کا کلام پھیکا اور بد مزہ نہیں ہونے پایا، ہی اور ان خامیوں کے باوجود ان کا قدم
شاعری کی دائرہ سے باہر نہ ہوا، نہ نکلا ہی، وہ پھکڑ بھی کہتے ہیں تو اس رنگین فانی کے ساتھ کہ سننے والا

ناگوار کی کیسا تھ ساتھ لطف اندوز بھی ہوتا ہے

بہر حال اگرچہ یہ ایک ناخوشگوار فرض ہے اور ان کی شاعری کا لطیف و دلکش رُخ دکھانے کے بعد
تو ایک پہلو دکھاتے ہوئے بحیثیت ہوتی ہے، لیکن اگر اسے قلم انداز کر دیا جائے تو ان کے کلام کا ایک
رُخ نکلا ہوں سے مخفی رہ جائے گا، ان کی شاعری کا یہ رُخ اتنا غیر معتدل ہے کہ اسکی ستھری سی ستھری
مثال بھی غالباً سنجیدہ طبائع پر بار ہوگی، بہر حال اس پر منظر رُخ کی بھی ایک جھلک دیکھ لیجائے،
تخیل کی پستی اور ابتذال | انکے کلام میں تخیل کی پستی اور ابتذال کی بکثرت مثالیں ہیں نونہ صرف چند مثالیں
پیش کی جاتی ہیں

سو رہتے ہو روئے نہیں اب جان کو اسکی	اب غیر کے گھردات کو ماتم نہیں ہوتا
پاپوش ان حینوں کی آتی ہی مرے گھر	ان کی نظریں کچھ میری اوقات بھی تو ہو
دعوت تھی رقیب کی میرے گھر	جوئی میں دال کیا بی بی ہے،
بے طرح ٹوٹتے ہیں دیکھتے ہی دوسرے	تم نے اچھا سا گدِ درباں کو لگا رکھا ہے
بجائے جس کسی کو وہی لالوں لال ہے	کیا چیز ان حینوں کے منہ کا اگال ہے
ہم کو مل جائیں تو آجائے مزا	اچھے معشوق اور ستے دام کے
یہی پکار رہی جانے سے باہر ہوا جو نہیں	یہ بے حجابیاں مرے محل کے سامنے
برا بر میری تربت کے کیا ہو دنی تہن کو	یہ اچھا میرے حصہ میں جہنم کا عذاب آیا
سوسے لینے میں یہ تجھے ہم گھوڑی ہے بی	گالیاں لاکھوں بھری تھیں پھولوں کی گالیں
وہ شب کا خواب ہم کو یاد آئے	تھاری بات کہہ دینگے تم ہی سے

معاملہ بندی اور خارجی معصوری | معاملہ بندی اور خارجی ادھات کی معصوری کی مثالیں اس سے بھی زیادہ نمایاں
ناظرین انھیں بھی سن لیں،

✓ مکی ہوئی محرم ہے کوئی اکٹھ نہ ڈالے اپنل سے چھپالے ارے اپنل سی چھپالے
 اپنل ڈھلا رہا مرے مست شباب کا اوڑھا گیا کبھی نہ ڈوپٹا پنہال کے
 جو گجھ کو گد گدائے وہ کسی کا ہو جو تچھ کو گد گدائے وہ میری نگاہ ہے
 جو گونج ابھی بالوں میں جھنڈا کے دے لگے پیار کو آگ ابھی کان جاتا،
 ✓ کننا کسی کا ہائے وہ جھنڈا کے ناز سے کنست ہاتھ چھوڑ کوئی دیکھتا نہ ہو
 ✓ تھی آج ہاتھ پاؤں میں مندی لگی ہوئی موقع بہت بُرا تری بے کسی کا تھا
 مرے ہاتھ سے پنہنا انھیں اور بار ہوتا کرا اور بھی پکتی جو گلے میں ہار ہوتا
 ✓ اڑی پھیل کو چوم لے گی وہ چیز جو کچھ اٹھی اٹھی ہے
 انکے اپنل میں ادب کر قیامت چھپ چکی وہ میری جانی ہوئی وہ میری پہچانی ہوئی
 ✓ اس طرح کہ گھنگر و کوئی چھائل کا نہ ہو جب جھم سے چلیں گو دیں چکے سناٹے
 ڈرے نہ ڈوپٹا کہیں سینہ سرک جائے پنکھا بھی ہیں پاس سے جھلنے نہیں دیتے
 ✓ کہتے ہیں جان پڑ گئی آفت میں دراصل دل کے رکھ دیا مجھے اچھا یہ پیارا
 چھپا کر دل کو تم نے رکھ لیا نازک سے محرم میں بہت نازک ہے شیشہ جس نے کھائی چوٹ پتھر کی
 جوانی بھی ہو کر تی ہے دیوانی مثل چ ہے وہ برساتے ہوئے چلتے ہیں پتھر اپنی سے
 یہ بت ہاتھ آئیں تو ہیں نرم و نازک ٹوٹا لا جوان کو تو پتھر کے نکلے،
 یہ اس رنگ کے قندب سے قندب استعار کی مثالیں ہیں،

رعایتِ نقلی و معنوی | لفظی و معنوی رعایت لکھنؤ کے شعراء کی خاص خصوصیت تھی، وہ اس دھن میں
 شاعری کی مٹی پلید کر دیتے تھے، ان کی شاعری الفاظ کا گوگرد و دھندلاہو کر رہ گئی تھی ریاض کے سب
 بھی اس کی مثالیں ہیں، لیکن ان کی خوش مذاقی ان کا قدم شاعری کے دائرہ سے باہر نہیں نکلتے

چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

دامن کے بدلہ دل کو وہ چوٹی میں دیں جگہ اب عیش پر تو ان سے چڑھایا نہ جائے گا،
 پاؤں کا آگے بڑھانا مجھ کو دو بھر ہو گیا دیکھ کر سر پر سب داغ میسر ہو گیا
 سر تربت بھی گھوڑے پر ہوا کے ہوا سے قیامت ہم غماں آئی نہ دشمن ہر کاب آیا
 گالیاں دیں نامہ بر کو تلخ تلخ حوت بوسہ زہر تھا پیغام میں
 مرا پانی بھریں یہ بجلیاں کالی گھٹاؤلی جو دیں کانوں کی اپنی لہزون والی بجلیاں
 مسیٰ مل کے منہ آرہی ہیں وہ اس پر زبان سے نہ کچھ آج سوسن کے نکلے
 کہا سوسن کو جو کچھ منہ میں آیا بڑی منہ پھٹ یہ مسیٰ کی دھڑکی
 میں اپنے خون کا بیڑا اٹھاؤں خود کیونکہ وہ پان دیتے ہیں شوخی سے مسکرا کر
 کیوں کوستے ہو آگ لگے رنگِ خاکو میں چرموں جواب ہاتھ پٹیں ہونٹوں میں چاٹے

الفاظ کا ابتداء ان کا کلام الفاظ کے ابتداء سے بھی خالی نہیں ہے، لیکن زبان پر ان کو
 غیر معمولی قدرت حاصل ہے، اس لئے وہ اس کے استعمال سے ایک لطف پیدا کر دیتے ہیں
 چند مثالیں ملاحظہ ہوں،

داغِ شراب خانہ میں کھلے گا کیا زباں ہم خوب جانتے ہیں ڈھڑا جو تھان کا
 شریکِ شکار لب جو تھا نامح مجھے قاز اسے روغنِ قاز دینا
 نہ جھوٹ بول کہ ہم شام سے کل آگئے نہ کھا قسم ارے جھوٹے کبھی جو تو آئے
 جُل دیا کرتے ہیں دن رات حسینوں کو ریاض بڑی نٹ کھٹ بڑی خچل ہے طبیعت میرا

کلیاتِ شبلی اردو

مولینا شبلی مرحوم کی تمام اردو نظموں کا مجموعہ، لکھائی چھپائی کاغذ اعلیٰ، حجم ۱۲۰ منصفیت منبر

ایک صاحبِ علم کی وفات

از

مولوی سید آل علی صاحب نقوی بدایونی

آج کل ہندوستان میں جب علومِ مشرقی کے واقف کار روز بروز کم ہو رہے ہیں کسی پرانے صاحبِ علم کے سانحہ ارتحال پر دلی صدمہ ہوتا جو کہ ادن کی جگہ جوائیں گے وہ اپنے قدیم علوم کے اتنے واقف بھی نہ ہوں گے،

بدایون ہمیشہ سے فضل و کمال کا گھر رہا ہے یہیں ایک پُرانا خاندان مولینا علاؤ اللہ اصولی کا تھا، مولینا مسدوح انسانِ علم ظاہر و باطن دونوں میں ممتاز تھے، اور یہ فخرِ کچھ نہیں کہ حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیا انکے شاگردِ دون میں تھے، فقہ حنفی میں قدیر مولینا سے پڑھی تھی، کہتے ہیں کہ بچپن میں وہ شیخ جلال تبریزی کے فیض سے مشرف ہوئے تھے، زہد و ورع اور فقر و فاقہ کی زندگی بسر کی، مگر کسی سے نذر وہ یہ ضرورت سے زیادہ کبھی قبول نہیں فرمایا، اصولی کے لقب سے شہرت کے یہ معنی ہیں کہ وہ اصولِ فقہ میں کمال رکھتے تھے، زمانہ وفات معلوم نہیں لیکن بہر حال وہ سا توین صدی ہجری میں تھے،

مولینا اصولی کی مبارک یادگار اس زمانہ میں مولوی سید عنایت احمد صاحب نقوی بدایونی تھے، افسوس ہے کہ موصوف نے ابھی پچھلے مہینہ ۲۳ رمضان ۱۳۵۵ء کو بدایون میں وفات پائی، ان کا مڑا علی کا زمانہ علامہ کمال الدین فارسی شاگرد علامہ محمود بن مسعود شیرازی

کی تصنیف المناظر کے نسخوں کی تصحیح و مقابلہ ہے، تصنیف المناظر مشہور عالمِ بصریات (علم المرایا والمناظر) ابن شیم المتوفی ۵۳۸ھ کے دس اہل علم المناظر کی ٹھیں و شریح ہے، نواب عماد الملک مرحوم جو اسلامی علوم و فنون کے اس زمانہ میں سب سے بڑے قدردان تھے، ان کو اس کتاب کی اشاعت کی جو مسلمانوں کی علم و نور اور علمِ بصر کی عظیم نشانِ حقیقت پر مشتمل ہے، بڑی فکر تھی اس کتاب کے دو نسخے ہندوستان میں موجود تھے، ایک رامپور کے اور دوسرا پٹنہ کے کتب خانہ میں، اور تیسرا نسخہ لیڈن کے کتب خانہ میں ملا، چونکہ یہ کتاب ریاضیات کے اہم مسائل پر مبنی تھی، اس لئے اس کی تصحیح کوئی آسان کام نہ تھا، چنانچہ نواب عماد الملک مرحوم نے اس کی مولوی عنایت احمد صاحب نقوی کا انتخاب کیا، موصوف نے رامپور اور پٹنہ کے نسخوں کا مقابلہ کیا، اور حتی الامکان تصحیح فرمائی، اور یہ کام مئی ۱۹۲۱ء میں انجام دیا، اس کے بعد یہ نسخہ لیڈن کے نسخہ کے مقابلہ کے لئے مشرقِ کونکو کے پاس لندن بھیجا گیا، اور اس کے بعد دائرۃ المعارف حیدرآباد نے اسکو دو جلدوں میں ۳۳۸ھ میں چھاپکر شائع کیا، مرحوم کا یہ کام چونکہ اسلامی علوم و فنون کی ترقی و بقا کی راہ میں ہمارے شکریہ کا مستحق ہے اس لئے ان کی زندگی کے مختصر سوانح کو جو ان کے صاحبزادہ خان بہادر سید آل علی نے لکھا، ہم ذوالقرنین سے لیکر شائع کرتے ہیں،

”س“

مولوی سید عنایت احمد صاحب نقوی مرحوم و مغفور بدایون کے معزز و قدیم خاندانِ سادات قبائلی سے تعلق رکھتے تھے، اس خاندان کے مورث اعلیٰ مولینا سید علاؤ الدین اصولی رحمۃ اللہ علیہ حضرت شہنشاہ نظام الدین ادویا سلطان جی صاحب بدایونی ثم الدہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے استاد تھے، اور یہ خاندان علم و فضل اور خوشنویسی کے لئے بھی مشہور رہا ہے،

سید صاحب مرحوم ۱۲۶۹ء میں پیدا ہوئے، ابتدا میں اپنے گھر پر رہ کر مولینا مجید الدین صاحب مرحوم سنہیل سے فارسی و عربی کی درس نظامی کے مطابق تکمیل کی، خانہ انی ماحول کی علمی فضا قابلِ درشتی کی تربیت اور ذاتی شوقِ علم کا یہ نتیجہ تھا کہ سید صاحب کو تذکرۃ العظماء کتب اور اضافہ معلومات شغف رہا، اور باخبر اصحاب کو بخوبی معلوم ہے کہ سید صاحب کا علم آخر عمر تک مستحضر رہا، اور وہ اپنی دوستِ نظر روشن خیالی اور ذہانت کی وجہ سے نہ صرف مذہبی و علمی امور میں بلکہ زمانہ حاضرہ کے واقعات و مسائل پر بھی صحیح و صائب رائے رکھتے تھے، عربی علوم کی تکمیل کے بعد سید صاحب نے امتحانِ وکالت پاس کیا، بعد کو شاعری سے بھی ذوق پیدا ہوا، اور نواب مرزا خان داغ دہلو سے اصلاح لیتے رہے، اور ان کے ارشاد ملائذہ بین انکا شمار ہوتا ہے،

سید صاحب مرحوم نے ابتدائاً شاہجاں پور و بدایون میں وکالت کی، بعد ازاں اپنے خاندانی حلقے و حقوق کی بنا پر ریاست گوالیار میں تقریباً تیس سال تک منصف و مجسٹریٹ و سپرنٹنڈنٹ پولیس پش اسسٹنٹ انسپکٹر جنرل پولیس کے معزز عہدوں پر تعینات رہے، پرنس اسٹیٹ کے زمانہ میں انھوں نے ریاست گوالیار کا پولیس مینوئل مرتب کیا، ۱۹۱۳ء میں ریاست گوالیار کی ملازمت سے سبکدوش ہو کر وطن میں واپس آئے، اور چند سال بدایون و ہسوان میں وکالت کرتے رہے، یہ امر خاص طور پر قابلِ ذکر ہے کہ باوجود مشاغلِ ملازمت اور وکالت ممدوح کا علمی شوق اور مطالعہ کتب برابر جاری رہا، ۱۹۲۰ء میں وکالت ترک کر دی، بعدہ نواب عا و الملک سید حسین بگڑی مرحوم نے ان کو ایک نہایت گرانقدر اور اہم ترین خالص علمی خدمت کیلئے انتخاب کیا، علامہ ابن السیثم کی نادار و شہرہ آفاق تصنیف کتاب المرایا و المناظر کے قلمی نسخہ موجودہ حیدرآباد (جس کے تمام دنیا میں صرف تین قلمی نسخے حیدرآباد و پٹنہ و رامپور میں موجود تھے) کے دیگر نسخوں سے مقابلہ اور تصحیح اور اپنی نگہ رانی میں از سر نو لکھاے جانے کا کام کئی سال تک انجام دیا، یہ کام

سلطتِ آصفیہ حیدرآباد کے زیرِ اہتمام قبل ازین چھپ کر شائع ہو گئی ہے، ۱۹۲۴ء کے بعد سے سید صاحب مرحوم گوشہ نشین تھے، اور عبادتِ الہی سے جو وقت بچتا تھا، باوجود ضعفِ بصارت زیادہ تر مطالعہ کتب میں صرف کرتے تھے،

انتقال سے چند ماہ قبل سید صاحب بدایوں آگئے تھے، چار ماہ بعارضہٴ فارج علیل رہنے کے بعد تقویٰ اسی سال کی عمر میں بروز دو شنبہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۳۸۵ھ کو واصلِ جنت ہوئے، اور اپنے خاندانی بارغ میں اندرا حاطہ درگاہ جناب مذاق میاں صاحب رحمۃ اللہ علیہ دفن ہوئے، انتقال کے وقت سید صاحب مرحوم نے تین فرزند، پانچ صاحبزادیاں، پانچ پوتے پوتیاں، ۲۰ نواسے نواسیاں اور دو پر نواسے چھوڑے، تینوں صاحبزادے بفقہ معزز عہدوں پر ممتاز ہیں، (۱) خان بہادر سید آل علی نقوی ایم اے، بی اے ایس آر جیٹارڈ پیارمنٹل امتحانات صوبہ متحدہ (۲) ڈاکٹر سید آل محمد نقوی ایم بی بی ایس پرسنل فریشن نواب صاحب ٹونک (۳) سید سبط بنی نقوی ایم بی سی اسسٹنٹ میڈیولاجیکل ڈیپارٹمنٹ گورنمنٹ ہند پونا،

مقالاتِ ملی جلد سوم

مولانا شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ کے تعلیمی مضامین کا مجموعہ، ضخامت ۷۷، صفحہ قیمت پھر،

مقالاتِ ملی جلد چہارم

مولانا کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ ۱- ضخامت ۱۹۰، صفحہ قیمت :- پھر

مینجھر

تخلص و

ڈاکٹر فرانز پیو اکا لکچر

دیانا کے مشہور ماہر نفسیات ڈاکٹر فرانز پیو نے آکسفورڈ کی ایک مجلسِ نفسیات میں، نفسیات کے مختلف مسائل پر کئی لکچر دیئے ہیں، ان کی تھیں ذیل میں درج ہے،

احساسِ کمتری | کسی شخص میں کمتری کا احساس اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب وہ اپنی اندرونی دنیا میں اپنے آپ کو اور اپنے ذاتی کردار کو اپنے اخلاقی معیار کے مطابق نہیں پاتا، احساسِ کمتری گویا اپنی ذات کی اخلاقی ملامت ہو، جب اس جذبہ سے کوئی مغلوب ہوتا ہو، تو وہ بعض معاشرتی فرائض کو انجام دینے سے قاصر رہتا ہو، کمتری کے جذبہ اور کمتری کی گرہ میں فرق ہو، اول الذکر ایک انسانی صفت ہو، لیکن جب معاشرتی فرض کو پورا کرنے میں کوتاہی اور اخلاقی معیار کو نظر انداز کرنے کی کوشش کی جائے ہے، تو احساسِ کمتری کی گرہ پڑ جاتی ہو،

برتری کی گرہ کمتری کی گرہ کی مخالف نہیں بلکہ دونوں توام ہیں، کوئی نفسیاتی معالج کسی شخص کی کمتری کی گرہ کا استیصال نہیں کر سکتا، البتہ وہ اس کی تدابیر تباہ کر سکتا ہے، اس مرض کا علاج خود مریض کے ہاتھ میں ہی

بچوں کی تربیت | عام طور سے جسمانی مزاجیوں کی برائیاں دور کرنے کے لئے دی جاتی ہے مگر اصل مزادیتے وقت مزادینے والے محض اپنی فوقیت اور برتری سے فائدہ اٹھاتا چاہتے ہیں اس سے ایک بچہ تھوڑی دیر کے لئے فرمانبردار اور اطاعت گزار تو ضرور ہو جاتا ہے، مگر اگے چل کر اس کی

طبیعت پر خوشگوار اثرات مترتب نہیں ہوتے ہیں، ہر بچہ شخصیت رکھتا ہے، اور اس کے دل میں اس کا احترام ہوتا ہے، مزاح سے اسکی احترام ذات کو صدمہ پہنچتا ہے، جو لوگ بچوں کی جسمانی مزاح کے قائل ہیں، ان کو درحقیقت بچوں کی شخصیت کے احترام کا احساس نہیں جسے ہر حال میں ہونا چاہیئے، جس طرح پودوں کے اُگنے اور بڑھنے میں آفتاب کی شعاعیں لازمی ہیں، اسی طرح بچوں کے صحیح نشوونما کے لئے محبت و شفقت ضروری ہے، جبر اور تحکم سے بچوں میں ذمہ داری کا احساس پیدا نہیں ہوتا، اگر بچوں اور ان کے بزرگوں اور استادوں میں موانست ہے تو انکی تربیت اور تعلیم میں کوئی وقت حاصل نہیں ہوتی اسی کو ایک ہر نفسیات کی نظریں بچوں کی تعلیم میں سب اہم عنصر استاذہ کی موانست ہوا یہ بھی ملحوظ رکھنا چاہئے کہ بچوں پر بہت جلد ذمہ داری عائد نہ کی جائے، کیونکہ وہ مشکل سے اس کا بار سنبھالتے ہیں، خصوصاً معاشرتی ذمہ داری کا بار ان پر ڈالنا بالکل غلط ہے، ان کی تربیت ایسی ہونی چاہئے، کہ وہ معاشرت کی ذمہ داری کو خود بخود محسوس کریں، ایسی تربیت مشکل ضرور ہے مگر تعلیم اور تربیت کا یہ بہت ہی اہم پہلو ہے،

عصبی المزاجی | بعض امراض ایسے ہیں، جو نفسیاتی مشکلوں اور ذہنوں سے پیدا ہوتے ہیں، مثلاً ایک لڑکا اپنے اسکول کا کام کسی دن انجام نہیں دیتا، وہ اسکول جانے سے ڈرتا ہے، مگر اسکول نہ جانا بھی پسند نہیں کرتا ہے، اس کشمکش میں اس میں عصبی المزاج کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، وہ سر کے درمیں مبتلا ہو جاتا ہے جس سے اسکول اسکول نہ جانے کی ایک معقول وجہ ہاتھ آ جاتی ہے، عصبی المزاجی سے مختلف قسم کے جسمانی امراض پیدا ہو سکتے ہیں، جن کا علاج ایک محل نفسی ہی کر سکتا ہے، اسی لئے امراض کے علاج میں یہ جاننے کی بڑی ضرورت ہے کہ وہ جسمانی فطری یا نفسیاتی انتشار کے باعث سے تو نہیں ہیں،

عصبی المزاج لڑکا کہنا درست نہیں، کیونکہ ایک لڑکے کو عصبی المزاج اسی وقت کہہ سکتے ہیں، جب اس کی مشکلات کا اصلی سبب ہم سمجھنے سے قاصر رہیں عصبی المزاجی کوئی فطری چیز نہیں

اور نہ یہ باپ سے بچے کو وراثت میں ملتی ہے، بلکہ بچہ جب مشکلات میں پڑ جاتا ہے، تو وہ عصبی المزاج بن جاتا ہے وہ اپنے دل میں مختلف قسم کے حوصلے اور ارمان رکھتا ہے، جب ان کی تکمیل وہ مشکل سمجھتا ہے تو اپنے کو کمزور اور بودا پاتا ہے، اور جب اسکو اپنی کمزوری اور بودے پن کا احساس ہو جاتا ہے، تو وہ اپنے کو غیر محفوظ اور غیر مامون تصور کرتا ہے، جس کا لازمی نتیجہ عصبی المزاجی ہے، والدین عموماً حوصلہ اور پُر ارمان لڑکے کو بہت پسند کرتے ہیں، اور کامل لڑکے کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے، مگر کاملی حوصلہ کی محض ہزیمت خوردہ صورت ہی لڑکا کامل اسلئے ہو جاتا ہے، کہ وہ اپنے حوصلہ کی تکمیل میں کام رہتا ہے، ایک بچہ کا اعلیٰ حوصلہ اور بلند ارادہ کوئی بری چیز نہیں، مگر والدین کو یہ احتیاط رکھنی چاہئے کہ وہ اپنے حوصلوں اور ارادوں کی تکمیل میں اس طرح منہمک نہ ہونے پائے کہ ان کی ناکامی کے بعد اس کو پھر کسی اور شے سے بچپی اور لگاؤ پیدا نہ ہو سکے، اسی لئے والدین کا فرض ہے کہ اپنے بچوں کو زندگی کی مختلف قسم کی دیکھیوں میں مشغول رکھیں، تاکہ ایک کی ناکامی کی تلخی دوسرے کی کامیابی کی خوشی سے زائل ہوتی رہے،

زندگی میں ناکامیابی کسی شخص کی زندگی کی ناکامیابی کے عموماً دو سبب ہوتے ہیں، یا تو وہ اپنی زندگی کا مقصد بالکل غلط یا بہت بلند قرار دیتا ہے، اور اگر کوئی شخص اسکو اسکے مقصد کو ناممکن اہصول بتاتا ہے، تو وہ اسکی طرف مطلق دھیان نہیں دیتا ہے، اس سے دو نتیجے پیدا ہوتے ہیں، یا تو وہ اپنی ساری قوت اور سرگرمی فضول ضائع کرتا ہے، یا پھر وہ پوری قوت اور سرگرمی سے کام کو انجام دینے میں کوتاہی شروع کر دیتا ہے، اور جان چرانے کے لئے طرح طرح کے بہانے اُٹھیلے تراشنے کا عادی ہو جاتا ہے،

عورت اور مرد کی غیر مساوی حیثیت

یہ کہنہ کہ عورتیں مردوں سے کتر ہیں محض مردوں کا اختراع ہے، اور وہ اپنی خود غرضی سوا یہ کہتے ہیں، عورت اور مرد دونوں ازدواجی زندگی کے برابر حصہ دار

اور ذمہ داریاں، اس لئے زندگی کی گتھیوں اور چسپید گیوں کو سلجھانے کے لئے دونوں کی مسابقت اور جدوجہد کی ضرورت ہے، ان میں سے کسی کا یہ خیال کرنا کہ بعض مشکلات کو حل کرنا اس کا فرض نہیں، دونوں کی زندگی کے لئے ہلکا ہے، کیونکہ زن و شو کی زندگی ایک فریضہ ہے، کوئی صلیبی معاہدہ نہیں کہ تم یہ کام کرو اور میں وہ کام انجام دوں، اگر اسکو صلیبی معاہدہ قرار دیا جائے، تو بہت ممکن ہے کہ کچھ دنوں کے بعد فریقین میں سے کوئی فریق اسکی پابندی میں ہر قسم کا نقصان اٹھانے کے بعد صلیبی معاہدہ سے دست بردار ہونے کی کوشش کرے، یا اگر ازدواجی زندگی کا تخیل یہ ہو کہ ایک طاقتور فرد ایک کمزور فرد کو اپنے سایہ عاطفت میں لیتا ہے، تو اسکی بنیاد بہت مستحکم نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ ایسی حالت میں بہت ممکن ہے، کہ طاقتور فرد کمزور فرد کی لاپرواہی اور بے بسی سے بے جا فائدہ اٹھا کر اسکی زندگی کو بے مزہ کر دے یا اس کو اپنے لئے بامعجز اپنی زندگی کو تلخ بنائے، ازدواجی زندگی کا انحصار سراسر محبت پر نہیں ہو سکتا، محبت شادی کی محض جذباتی تہیہ ہے، یہ ازدواجی زندگی کے لئے ایک اچھی بنیاد ہو سکتی ہے، مگر اس سے ازدواجی زندگی کی پوری عمارت تعمیر نہیں ہو سکتی، زوجین میں سے اگر کوئی یہ سمجھتا ہے، کہ دوسرا فریق ہر چیز اسکی خواہش کے مطابق انجام دیتا رہے گا، سراسر غلطی ہے، ازدواجی زندگی اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہے، جب فریقین میں سے ہر ایک اپنے سے دلچسپی لینے کے بجائے دوسرے کی طرف اپنی ساری توجہ براہِ قائم رکھے،

ازدواجی زندگی میں اقتصادی اور دوسری مشکلات برابر پیش آتی رہتی ہیں، ان کا دور کرنا مشکل نہیں، بشرطیکہ فریقین میں یکجہتی اور یکجہت ہو، بعض عصبی المزاج زوجین مشکلات کو حل کرنے کے لئے اپنے کو بالکل بے بس پاتے ہیں، مگر یہ غلطی ہی ہوتی ہے، جو متاہل زندگی کو ایک فریضہ قرار دینے کے بجائے اپنے کسی خاص مقصد کی تکمیل کا ذریعہ سمجھتے ہیں،

ازدواجی زندگی میں ایسا زمانہ آتا ہے جب کہ وہ بالکل مکدر اور تلخ معلوم ہوتی ہے، لیکن دراصل یہ مکدر اور تلخ نہ شرمیکہ حیات کے خلاف پیدا ہوتی ہے، اور نہ متاہل زندگی کے، یہ سراسر دنیاوی زندگی سے بیزاری کا نتیجہ ہوتا ہے، اگر زندگی کا ایک خوشگوار تخیل، اور دلپذیر نصب العین رکھا جائے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ متاہل زندگی اجیرن ہو،

خواب کا تو اثر | تکلیف دہ اور ناخوشگوار واقعات کی یاد سے خواب میں تو اتر پیدا ہوتا رہتا ہے، کبھی گزشتہ حادثہ کا خوف، یا آئندہ ناکامیابی کا خطرہ ایسا دل میں بٹھ جاتا جو کہ خواب میں یہ خوف اور خطر بہیم نظر آتے رہتے ہیں، اقتصادوی پریشانی، مالی تباہی، اور بے روزگاری کی جانب تانی خواب میں مختلف صورتوں میں نمودار ہوتی ہے، جو اٹلی جذبات کی پرورش اور ذہن کے نشوونما کے لئے فہمک ہے بعض اوقات خواب کے تو اثر کا نتیجہ ذہنی انتشار، دنیا سے بیزاری بلکہ خودکشی ہوتا ہے، اور یہ محض اس لئے کہ بچپن میں لڑکوں کو عام طور سے نئے واقعات اور حادثات کے مطابق اپنے کو بنالینے کی تربیت نہیں دی جاتی ہے، جن لڑکوں کو نئے حالات و واقعات کے مطابق اپنے کو ڈھانے کا تجربہ ہے، اپنی شکون اور دقتوں کو اپنی کامیابی اور بھلائی کا ذریعہ سمجھتے ہیں،

”ص ع“

کام

کام کی زیادتی کا آخر کیا سبب ہوتا ہو؟ یا تو کام کرنے والے میں کوئی نقص ہوتا ہے، جسکی بنا پر وہ سارے کام کو وقت پر انجام دینے سے قاصر رہتا ہے، یا وہ اپنے حریف اور مد مقابل سے سخت پہانے کی کوشش میں برابر مشغول رہتا ہو یا اس کو اپنی کمتری کا احساس ہوتا ہو، اور وہ اپنے کو برتر ثابت کرنے کی خاطر کسی نہ کسی کام میں منہمک ہوتا ہے، یا اپنے مکدر، رنج اور ملال کو دور کرنے کے خیال سے مختلف قسم کے کاموں میں دلچسپی لیتا رہتا ہو، اگر کام کی کثرت کے باعث اسکی صحت خراب ہو جاتی ہو

تو اس کا بڑا سبب کام کی زیادتی نہیں، بلکہ حصول مقصد کی ناکامی کا خوف ہی، کام مضر ہونے کے بجائے ہمیشہ مفید ہے، ایک مشغول آدمی ایک کاہل شخص سے کہیں زیادہ مسرور رہتا ہے، کام میں خواہ کسی بھی شکل اور پیچیدگی ہو اس کے انجام دینے میں جوش اور لطف ملتا ہے، وہ بیکاری میں نہیں رہتا، خواہ اس میں کتنا ہی عیش تنعم کیوں نہ میسر ہو، کام کا نتیجہ حسب خواہ نہ سہی لیکن اس کی مشغولیت سے جلدت حاصل ہوتی ہے، وہ بے کاری کی مصرت بہر حال بہتر ہے،

کام سے اگر زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانا مقصود ہو تو سب سے پہلے اس غلط خیال کو دور کرنا چاہئے، کہ کام مقصد حاصل کرنے کا ایک ناخوشگوار ذریعہ ہے، کام سے لطف لینا ہی کام سے فائدہ حاصل کرنا ہے، بچے کھیل میں غیر معمولی خوش اور انہماک کا اظہار کرتے ہیں، یہ جوش اور انہماک کھیل سے نہیں، بلکہ اس جذبہ اور دیکھی سے پیدا ہوتا ہے، جو ایک بچہ کھیل سے رکھتا ہے، وہ اپنی مشغولیت میں اسی قسم کے جوش اور انہماک کا ثبوت دے سکتا ہے، مگر وہ اپنے بزرگوں کی زجر و توبیخ اور جبر اور دباؤ سے بعض خوشگوار چیزوں کو بھی ناخوشگوار سمجھنے کا عادی ہو جاتا ہے، اگر ایک شخص اپنے کام میں وہی جذبہ رکھتا ہو، جو بچے اپنے کھیل میں رکھتے ہیں، تو پھر اس کی زندگی کا ہر کام محض کھیل ہو جائے، بعض لوگ کام کو اپنے اعمال کی سزا تصور کرتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کا فضل سمجھنا چاہئے، جس کے ذریعہ بہت سی برائیوں سے چھٹکارا اور غم و مصیبت سے نجات ملتی ہے، جو شخص زندگی کے آخری لمحہ تک کام کرتا ہو، وہ اپنی زندگی کے آخری لمحہ تک خوش رہتا ہو، کاہلی زندگی کو افسردہ اور مغموم بنا دیتی ہے، اس سے بڑھاپے کے آثار بھی جلد پیدا ہو جاتے ہیں،

کوئی شخص پیدائشی کاہل نہیں ہوتا، بچے فطرتاً بہت چست اور جوشیلے ہوتے ہیں وہ

جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں، اس سے ان کو دھسپی پیدا ہو جاتی ہے، دنیا ان کے لئے ایک عجائب خانہ ہوتی ہے، وہ کام کے ہر راز کو جاننا چاہتے ہیں، اسی لئے ان کی تلاش و تجسس کی کوئی حد نہیں ہوتی، جب ان کی نظر کسی تلاش و تجسس میں کوئی مزاحمت یا مداخلت ہوتی ہے، تو ان کی سرگرمی اور جستجی میں فرق آ جاتا ہے، اور ان کے بڑھتے ہوئے حوصلوں میں کمی ہو جاتی ہے،

بچوں کی ضرورت سے زیادہ نگہبانی اور محافطت بھی ان میں کاہلی پیدا کرتی ہے بعض محفط والدین اپنے بچوں سے کسی قسم کی غلطی کا ارتکاب پسند نہیں کرتے ہیں، اس لئے ان کو وہ کوئی ایسا موقع نہیں دیتے ہیں جس سے کسی غلطی کے ارتکاب کا احتمال بھی ہو، مگر یہ صحیح تربیت نہیں، بچے آزادی سے اپنی اندرونی قوت کا اظہار چاہتے ہیں، جب ان کو یہ آزادی نہیں ملتی ہے، تو وہ صحیح نشوونما سے محروم ہو کر کاہل ہو جاتے ہیں، بھڑکے چل کر ان کو آزادی بھی ملتی ہے، تو ان میں اتنی خود اعتمادی نہیں ہوتی، کہ وہ کوئی کام انجام دے سکیں، ان کی شخصیت فنا ہو کر برباد ہو چکی ہے،

بعض بچے اپنے شفیق والدین کے لاڈ پیار کو اپنی کاہلی کا ذریعہ بناتے ہیں شفیق والدین اپنی محبت کی بنا پر اپنے بچوں کو کوئی ایسا کام نہیں کرنے دیتے جس میں وہ غیر معمولی طور سے منہمک ہو کر پریشان ہوں، بچے اس شفقت سے فائدہ اٹھا کر اپنی ساری سرگرمی اور اولوالعزمی کھو بیٹے ہیں، اور اپنا ہر کام والدین ہی کے ہاتھوں سے انجام پانے کے عادی ہو جاتے ہیں، اور جب اپنی کاہلی اور سستی ہی کے ذریعہ والدین کی محبت سے مستفیض ہوتے رہتے ہیں، تو پھر ان کو حسرت اور سرگرم بننے کی کیا ضرورت ہے؟

بعض کام ایسے ہیں، جن کو انجام دینے میں بچوں کو تکتہ دار اور ابھین پیدا ہوتی ہے، مگر ایسے کام وہی ہوتے ہیں جنکا کہ خود ان کے والدین کو جبراً اور گراں گذرتا ہے، کام خواہ کیسا ہی ادنیٰ نہ

مشکل ہو اگر والدین خود اسکو بطیب خاطر کریں تو پھر کوئی سبب نہیں کہ ان کے بچے بھی اسکی طرف رغبت کیسا تھ متوجہ نہ ہوں، بچوں کی سُستی اور کاہلی میں ان کے والدین کے عادات و اطوار کا مظاہرہ ہوتا ہے،

کام مشکل بھی ہوتا ہے، مگر اسی وقت جب کام کرنے والا بعض خاص اسباب کی بنا پر اسکو ظاہر کرنا نہیں چاہتا، کہ وہ کام اس کو پسند نہیں، اور جب کام پسند نہیں تو اسکو انجام دینے میں ہر قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو سکتی ہیں، ان پیچیدگیوں سے گھبراہٹ اور تکدر ہی کا نام جمائی مضمحل ہے، جس کا رد عمل سُستی اور کاہلی ہے، مگر کام کرنے والے کو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ وہ کام کی زیادتی سے تھک گیا ہے، اور اسکو آرام کرنے کی ضرورت ہے،

کام کا خوشگوار اور ناخوشگوار یا مشکل اور آسان ہونا کام کرنے والے کے جذبہ پر منحصر ہے اگر اس کے جذبہ میں امنگ جوش اور اولوالعزمی ہے، تو ہر ناخوشگوار کام خوشگوار ہے، اور اگر بید بے رُخی اور بے اعتنائی ہے، تو ہر آسان کام مشکل ہے، جس کا لازمی نتیجہ سُستی اور کاہلی ہے،

کاہلی اور سُستی کا علاج اس کو دور کرنے کی ہیم کرشش میں نہیں ہے، اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ وہ کاہل ہے اور اپنی کاہلی کو دور کرنے کی کوشش کر رہا ہے، تو یہ بالکل مفکد خیز ہے، کاہلی کا واحد علاج کام میں غیر معمولی دُکھی پیدا کرنا ہے، خواہ وہ کام کیسا ہی ہو، کسی کام کو اپنے سے فروتر سمجھنا بھی کاہلی کی دلیل ہے، ہر کام اپنے رتبہ اور معیار کے مطابق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ وہ رضا اور رغبت سے انجام دیا جائے،

”ص ح“

مقالاتِ بی جلدِ پیم

مورینا شیلی نہانی کے ان مقالات کا مجموعہ ہے، جو اکابر اسلام کے سوانح حیات سے متعلق ہیں، حجم ۱۴۰ صفحہ قیمت ۱۰ روپے

انجاءِ علی

امریکہ کا مسلم طبقہ

ممالک متحدہ امریکہ کے ایک ماہر تعلیم نے ایک ہزار گریجویٹ اور انڈرگریجویٹ کو سوالات کی ایک لمبی فہرست بھیجی تھی، ان کے جوابات موصول ہوئے ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں اکثر ۱۸۰۰ سے ۲۵۰۰ ڈالر تک کی لاٹری آمدنی رکھتے ہیں، ان میں زیادہ تر اپنے پیشے کو پسند کرتے ہیں، اور اپنے آقا اور افسر سے خوش ہیں، گوڑے سے زیادہ اپنی آئندہ ترقی سے مطمئن نہیں ہیں، ان میں سے اکثر تجارتی خط و کتابت اپنے پیشے کی روداد و اخراجات پر مبنی نہیں رکھتے اور صرف پے تقریر کر سکتے ہیں، ان میں سے پچاس فی صد متروکہ بچت کے اندر زندگی بسر کرتے ہیں، پے بڑھا پے کے لئے مالی حیثیت سے کچھ مطمئن ہیں، زنوں میں اختلاف عموماً گھریلو اخراجات کے سلسلہ میں پیدا ہوتا ہے، شادی کے بعد زن و شوہر کے مکان کی آرائش کی قدرتی خواہش ہوتی ہے، چنانچہ وہ مکان کو آرام دہ اور خوبصورت بنانے کی کوشش کرتے ہیں، چونکہ ۶۵ فی صدی معقولیت سمجھا بچا کر اور ۵۰ فی صدی زکوٰۃ کے ذریعہ قابو میں رکھنے کی کوشش کی جاتی ہے، ۱۰۰ فی صدی گھروں میں مان اور باپ و دونوں بچوں کی تربیت کے ذمہ دار ہوتے ہیں، صومالیہ کے مشاغل زیادہ تر خاندانی اہل خاندان کی مختلف مسائل پر گفتگو و دسترس کی مناسبت اور دیگر امور ہیں، دیکھی جاتی ہیں دیکھو کے پورگرام میں زیادہ دیکھی خبروں اور فن بال کے کھیلوں سے لگاتی ہے، میگزین اور مسابقت بھی پڑھ جاتے ہیں، جن میں *Time*، *Reader's Digest* اور *Life* بہت مقبول

ہیں، عام طور سے کہیں، سفر اور علمی تحریروں کا کافی ذوق ہے، مگر ان چیزوں کے لئے ان کے پاس وقت نہیں،

مردوں کی خواہشات زیادہ تر یہ ہیں، کہ وہ ایک مسرور ازدواجی زندگی بسر کریں، مالی حیثیت سے مطمئن ہوں، اور بڑھا پے میں مالی سکون حاصل ہو، ان کا طرز رہائش آرام دہ ہو اور ان کے گھر کے لوگ خوش و خرم ہوں، عورتیں بھی عام طور سے مسرور ازدواجی زندگی، آرام دہ طرز رہائش اور خوشحال گھر کی متمنی ہوتی ہیں، مگر اس کے ساتھ ہی وہ ایسی اولاد کی خواہاں رہتی ہیں جن پر وہ فخر کر سکیں، وہ سفر اور اپنی زندگی میں کوئی غیر معمولی اور اہم واقعہ بہت پسند کرتی ہیں،

۱۸۷۰ء فی صدی دوٹ دینے کے مستحق ہیں، سیاسی اور معاشرتی مسائل پر ۱۸۷۰ء فی صدی اپنے ہم انوں سے ۱۸۹۰ء فی صدی اپنے خاندان کے افراد اور ۱۸۷۰ء فی صدی اپنے ساتھ کام کرنے والوں سے بحث و مناظرہ کرتے ہیں، صرف یہ سیاسی کاموں میں حصہ لیتے ہیں، دوٹ دینے کے علاوہ اور دوسرے شہری فرائض انجام دینا نہیں چاہتے، اور میونسپلٹی اور دوسرے مقامی معاملات کی طرف بھی بہت زیادہ متوجہ نہیں ہوتے،

مذکورہ بالا ماہر تعلیم کا خیال ہو کہ اس صورت حال کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے، کہ امریکہ کی یونیورسٹیوں کی تعلیم بالکل ناقص اور ناکام نہیں۔ گو یہ عجیب بات ہے، کہ گریجویٹ اور انڈر گریجویٹ کے درمیان صرف تھوڑی سی مالی رعایت اور برتری کے علاوہ ذہنی اور ثقافتی حیثیت سے کوئی فرق نہیں، یہی کیفیت ان لوگوں کی بھی ہو جو کالج کی تعلیم کے زمانہ میں اچھے اور خراب طلبہ کہلاتے ہیں، روزمرہ اور کاروباری زندگی میں دونوں یکساں سطح پر آجاتے ہیں، دونوں ایک ہی قسم کے ریڈیو کی پروگرام کے سننے کے عادی ہو جاتے ہیں، دونوں بنیادیں ایک ہی قسم کا تماشا دیکھنا پسند کرتے ہیں، دونوں ایک ہی قسم کے رسائل پڑھتے ہیں، اپنے اپنے پیشے کے متعلق دونوں کا ایک ہی نقطہ نظر قائم ہو جاتا ہے، دونوں

اپنی گھریلو زندگی میں ایک ہی قسم کے تعلقات میں مبتلا رہتے ہیں، اور دونوں معاشرتی اور شہری معاملات میں حصہ لینا بالکل غیر دھچپ اور غیر اہم سمجھتے ہیں،

ایڈورڈ ویسٹ مارک کا انتقال

ایڈورڈ ویسٹ مارک نے جو ایک عرصہ تک لندن یونیورسٹی میں عمرانیات کا پروفیسر تھا، گزشتہ اکتوبر میں انتقال کیا، وہ ایک عمیق النظر فلسفی اور بین الاقوامی شہرت کا مالک تھا، ادنیٰ زندگی میں اسکو خیال پیدا ہوا کہ اخلاقی خیالات اور مذہبی اعتقادات میں گہرا تعلق ہے، چنانچہ اس نقطہ نظر سے اس نے یورپ کے علاوہ دوسری قوموں کی روایات اور اعتقادات کا مطالعہ کرنا چاہا، اور اس کے لئے مراکش کو منتخب کیا، اور وہاں جب کہ چار سال تک مقیم رہا، یہاں اس نے نہ صرف انسانی معلومات جمع کئے، بلکہ وہاں کے لوگوں طرز زندگی وغیرہ فکر سے بھی واقفیت حاصل کر کے ان کے رسم و رواج کو آسانی سے سمجھا جو تمدن کے مختلف دور میں پیدا ہوتے رہے، یہاں کی تحقیقات اس نے اپنی مشہور کتاب 'اخلاقی تخیلات کی ابتدا اور نشوونما' (The origine and Development of moral ideas) میں قلمبند کی جو دو جلدوں میں ۱۹۰۶ء اور ۱۹۰۷ء میں شائع ہوئی تھی، یہ کتاب بہت اہم اور بلند پایہ سمجھی جاتی ہے اور اخلاقیات پر ایک فلسفیانہ مقالہ یا اخلاقی خیالات کی تاریخ کہی جاسکتی ہے، اس کتاب کی خوبی یہ ہے کہ اس میں تحلیل اور تاریخی تجربوں میں امتزاج پیدا کر کے یہ دکھایا گیا ہے، کہ اخلاقی پسندیدگی اور پسند کی ابتدا معاشرتی مکہ راؤر شکر سے ہوتی ہے، ڈاکٹر ویسٹ مارک کی اور دوسری تصنیفات یہ ہیں مراکش میں انسانی شادی، رسم اور اعتقاد کی تاریخ (۲) اخلاقی اضافیت (۳) عیسائی مذہب اور اخلاق،

مصر کے آرٹس کالج مشرقی زبانوں کی تعلیم

مصر میں ایک شاہی فرمان صادر ہوا ہے، کہ مصر کے آرٹس کالج میں مشرقی زبانوں اور ان کے ادب کی تعلیم کے تین شعبے کھولے جائیں، پہلا شعبہ سامی زبانوں کی تعلیم کا ہو، اس میں اکادمی الکفانی، آرامی، جنوبی، سامی کے ادب، زبان اور قواعد وغیرہ کی تعلیم دی جائے گی، دوسرا شعبہ اسلامی زبانوں کا ہو، جن میں فارسی، ترکی، اردو اور دوسری ہرانی اور نئی زندہ غیر سامی زبانوں کی تعلیم ہوگی تیسرا شعبہ مختلف ملکوں کی عربی بولیوں کی تعلیم کا ہو، اس میں مختلف ملکوں کے نئی اور پرانی عربی بولیوں کی تعلیم ہوگی،

ان شعبوں میں سے کسی ایک میں داخلہ کے لئے شرط یہ ہے، کہ عربی یا اس کے برابر کسی زبان کا سند یافتہ ہو، سامی زبانوں کی تعلیم حاصل کرنے کے لئے ان یورپین زبانوں کا جاننا ضروری ہوگا، جن میں طالب علم کو ادب کی سند ملتی ہے، طالب علم کو اجازت ہوگی، کہ مشرقی زبانوں کی تعلیم کے ساتھ ساتھ ان زبانوں کی بھی تعلیم حاصل کرے،

کامیاب طلبہ کو مشرقی زبانوں کے اس شعبہ کی سند دی جائے گی، جس میں انھوں نے تعلیم پائی، اور یہ سند اس علمی درجہ کے برابر ہوگی، جس سے ایک طالب علم ادب میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کر سکتا ہے۔

تصحیح

اکتوبر کے معارف میں دمشق کے علی اداوی (۳۱۱) کی سرخی کے تحت میں بعض غلطیاں گئی تھیں تاہم تصحیح کر رہا ہوں۔

غلط	صحیح	غلط	صحیح
دارالکتب لایبلیہ انٹیمیریہ	دارالکتب لایبلیہ النہاریہ	الجمعیۃ السوریہ	الجامعہ السوریہ
خیرالدین الزروق	خیرالدین الزکلی،	قاموس العالم	قاموس الاعلام

ازبکستان

قندپارسی صحرا

از جناب اسد ملتانى

بیا منزل کنیم اسے ہمدم فرزانه در صحرا
 کہ دل بے پردہ بنید جلوه جانانه در صحرا
 زمین تصویر یک رنگی، فلک نقش بہم آہنگی
 فضا باشد منئے توحید، اپیانہ در صحرا
 بہر گاہے رود اسجدہ، صہم بہان بہر ذرہ
 نہ باشد امتیاز مسجد و بیت خانہ در صحرا
 ہواے سخن دیام دور بود نسوانیت پُر
 شود نشو و نماے ہمت مردانہ در صحرا
 تیار دما ببا و ہو و دیوار کاغذ کو
 بیجا بول بول بنگاہ غم زندان تمدن را
 چہ داند برگ گل در باغ روداد غم
 کہ چون موج ہوا قصم آزادانہ در صحرا
 کجا باشد خبر دبستان شمع محض را
 چہ داند برگ گل در باغ روداد غم
 زبان خار خوش می گوید این افسانہ در صحرا
 کجا باشد خبر دبستان شمع محض را
 کمی سوز دچراغ لالہ بے پروانہ در صحرا
 بترسم کردہ بر خود حجاب رنگ بوطاری
 اگر حشمت غنی بنید بجز ویرانہ در صحرا

نباید اسے اسد مارا چرا ذوق بیابانہا

خدا را ہم پسند آمد بنائے خانہ در صحرا

۱۰ مصرع علامہ شتغنی مرحوم یک الشعرا افغانستان.

غزل

از جناب احسن صاحب نگرای ایڈوکیٹ پرتاگکڈہ

نگاہ یار کہ مشتیش صد بہار دہد ہزار بادہ بہ زندانِ بادہ خوار دہد
چہ عیش بہ دلِ این سلب اختیار دہد رضائے یار دہد کیفِ اضطراب دہد
چہ کیف ہانگہ نیم باز یار دہد نوید بادہ بہ ہرست و ہوشیار دہد
ازیں فزون و ازین بہ چہ بایم از عشق دلِ فگار دہد چشمِ انگبار دہد
جنوں چہ طور ہی پروردِ نضائے بہا کہ دامنِ گلِ رُخسارِ ہست خار دہد
خوشا بہارِ تصورِ شبِ درازِ فراق بعدِ کشتہ تماشائے زلفِ یار دہد
گلِ حیات بہ خارِ اجلِ ہمِ انوش است ہزارِ مردِ یکِ شامِ انتظار دہد
ہم انچہ او پسند دہد آن دوش دارم مرا بہ اخترِ بختِ چہ اختیار دہد

غزل

از نواب ضیا یار جنگ بہادر ضیاء حیدر آباد دکن،

بادہ را صرف بے سبوحہ کنسیم، دل نہ داریم آرزو چہ کنسیم،
دل شود مطمئن نہ ذکرِ خدا، ہیچو دیوانہ ہائے ہو چہ کنسیم،
آب در چشمہ طہارت نیست فکرِ خوش کردنِ ضو چہ کنسیم،
غنجہ دلِ سمومِ حسرتِ سوخت باز امیدِ رنگِ دیو چہ کنسیم،
گو بہر اندر صدفِ نیا سودا است کوششِ حفظِ آبرو چہ کنسیم،
جامہ عافیتِ ضیاء چون گل تا رہا است شست و شو چہ کنسیم

تعارف مطبوعات جدیدہ

آتا ترک مولف جناب محمد رضا صاحب دہلوی تقیہ جھوٹی ٹہنجات ۲۸۶ صفحے کاغذ کتابت

طباعت بہتر قیمت مجددہ عاریتہ کتب خانہ علم و ادب دہلی،

اردو میں آتا ترک مصطفیٰ کمال کی متعدد و سوانح نمبر ۱ لکھی جا چکی ہیں لیکن یہ کتاب معلومات نامہ کے استناد اور اسلوب تحریر، ہر لحاظ سے ان سب میں بہتر ہے، اس میں آتا ترک کی پیدائش سے لیکر وفات تک کے حالات اور کارنامے اختصار اور جامعیت کے ساتھ لکھے گئے ہیں، آتا ترک کی پوری زندگی عبارت ہے ترکی قوم کی خدمت سے، اسلئے یہ کتاب درحقیقت ترکی قوم اور ترکی حکومت کے زوال و عروج اسکی تباہی اور دوبارہ زندگی کی تاریخ ہے، کہ جنگ عظیم میں کس طرح اس کا خاتمہ ہوا، اور مصطفیٰ کمال نے ایک نئی صورت خود وہ اور سپت و پامال قوم کو جس کا سیاسی وجود دنیا سے مٹ چکا تھا، گونا گوں مشکلات مخالف حالات اور ہر طرح کی بے سرو سامانی کے باوجود محض اپنے غم و استقلال، ہمت و شجاعت اور تدبیر و سیاست سے کس طرح زندہ کر کے دنیا کی طاقتور اور ترقی یافتہ حکومتوں کی صف میں کھڑا کر دیا، ان سیاسی حالات کے ساتھ مصطفیٰ کمال کے اصلاحی اور تعمیری کارناموں کو بھی اس طرح پیش کیا گیا ہے، کہ اس سلسلہ کی بعض قابل اعتراض باتوں کے اسباب و معارج بھی روشنی میں آجاتے ہیں، سیاسی واقعات کی خوشی ظاہر ہو، لیکن مصنف کے طرز تحریر نے ان خشک واقعات کو دلچسپ و داستان بنا دیا ہے، کتاب کے شروع میں ماخذ و ن کی فہرست بھی دی گئی

محکمیتِ نسوان مترجمہ مولوی معین الدین صاحب انصاری بریئر سٹریٹ لاٹھیاں چھوٹی،

صفحات ۱۳۲، کاغذ، کتابتِ طبعات بہتر قیمت جلد ۷ روپے۔ مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

محکمیتِ نسوان (The Subjection of Women) جان اسٹوارٹ مل کی مشہور تصنیف ہے، کچھ زیادہ زمانہ نہیں گزرا کہ یورپ میں بھی عورتوں کی حالتِ مشرق کی عورتوں سے کچھ بہتر نہ تھی، بلکہ ان کو وہ حقوق بھی حاصل نہ تھے، جو بعض مشرقی اقوام کی عورتوں کو حاصل ہیں، جان اسٹوارٹ مل نے عورتوں کی آزادی و مساوات اور ان کے حقوق کی حمایت میں یہ کتاب لکھی تھی، اس میں اخلاقی، تمدنی، تاریخی، معاشرتی اور طبی مختلف پہلوؤں سے بحث کر کے دکھایا ہے کہ عورتیں کسی صلاحیت میں مردوں سے کم نہیں ہیں، انھیں ان کے حقوق اور آزادی سے محروم رکھنا نہ صرف اس جنس پر ظلم ہے، بلکہ اخلاقی تمدن، شرافت، تہذیب و معاشرت اور ازدواجی زندگی کے ساتھ دشمنی ہے، عورتوں کی آزادی کے خلاف جو اعتراضات اور دلائل پیش کئے جاتے تھے، ان سب کا رد بھی ہے، خالص مشرقی نقطہ نظر سے معتقد کے تمام خیالات قابلِ قبول نہیں ہیں، لیکن اپنے دعوؤں کو بڑے فلسفیانہ استدلال سے پیش کیا ہے بعض مقامات پر مذہبِ اسلام سے مصنف کی ناواقفیت ظاہر ہوتی ہے، لائقِ مترجم نے حاشیہ میں اس کی تردید کر دی ہے، کسی فلسفیانہ کتاب کا ترجمہ کرنا بڑا دشوار کام ہے، لیکن لائقِ مترجم نے ایسا سلیس، شستہ اور سچا عموماً ترجمہ کیا ہے کہ ترجمہ نہیں معلوم ہوتا،

کلیاتِ سخیل مرتبہ جناب محمد اسلم صاحب سینی قلعہ بڑی صفحات تقریباً ۶۰۰ صفحہ کا

کتابتِ طبعات بہتر قیمت جلد ۷ روپے۔ مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

مولوی سخیل صاحب میرٹھی مرحوم کا کلامِ تعارف و تبصرہ سے مستثنیٰ ہے، وہ اردو شاعری کے مجدد ہیں تھے، ان کے صاحبزادے محمد اسلم صاحب سینی نے ان کی زندگی ہی میں ۱۹۱۱ء میں ان کا کلیات مرتب کر کے شائع کیا تھا، اب اٹھائیس برس کے بعد دوسرا ایڈیشن شائع کیا ہے۔ یہ پہلے سے زیادہ جامع ہے

پہلی اشاعت کے وقت جو کلام کلیات میں شامل ہونے سے رہ گیا تھا، یا بعد کو کہا گیا، وہ بھی اس میں اس اڈیشن میں مرتب نے مصنف کے سوانح حیات کا بھی اضافہ کیا، جس میں غاندی حالات پیدائش سے وفات تک کے سوانح علمی، ادبی، تعلیمی اور قومی خدمات تصانیف و مالیات کی تفصیل اور مصنف کی شاعری کی تاریخ، اسکی خصوصیات، ہر دور کے تغیرات اور اس عہد کی تصانیف پر تبصرہ ہے، سوانح کا حصہ مفید اضافہ ہے، اس سے مصنف کے حالات زندگی کے ساتھ اس دور کے اور بہت سے مفید اور حالات معلوم ہوتے ہیں، یہ کلیات یوں بھی ہر محاطے قدر دانی کا مستحق تھا، مرتب نے اسکی آمدنی کو ”محمد علی گڑھ اسکول“ پر وقف کر کے اسکی خریداری کو ہم خرما وہم ثواب بنا دیا ہے،

قتیل اور غالب مولفہ غلاب سید اسد علی صاحب انوری فرید آبادی تقیہ چھوٹی، فوجی
۳۰ صفحے کا غز کتابت و طباعت بہتر قیمت ۸ روپے، مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی،

غلاب اور قتیل کے حامیوں کی ادبی معرکہ آرائی، غالب کے دور کا مشہور واقعہ ہے، سید اسد علی صاحب نے اس کتاب میں اسکی تاریخ اور قتیل پر غالب کے اعتراضات کی غلطیوں اور اپنے نقطہ نظر سے ان کی غلط بیانیوں، انفرافردازیوں، اور خود ان کے کلام کی غلطیوں اور خامیوں اور ان کی تحریروں سے ان کی اخلاقی کمزوریوں کو دکھایا ہے، اگر مولف نے اس بحث کو اس کے دائرہ تک محدود رکھا ہوتا، تو خیر کسی حد تک یہ ادبی خدمت یا کم از کم ادبی تفریح ضرور ہوتی، لیکن اس میں غالب کی ذاتیات اور ان کی برائیوں اور اخلاقی کمزوریوں کو شامل کر کے اسے بدنامناں دیا ہے، اگر ان واقعات کو صحیح مان بھی لیا جائے، جو خود ایک بحث طلب امر ہے، تو اس سے اس بحث کو کیا تعلق، بغیر اس کے مولف کی بحث زیادہ باوقفت ہوتی، البتہ اس کتاب نے غالب سے متعلق ایک نئے موضوع کا دروازہ کھول دیا ہے

پھول والوں کی سیر مہنا فرحت الشریک صاحبہ، ہوسے تقیہ چھوٹی، فوجی

۴۵ صفحے کا غز کتابت و طباعت بہتر قیمت مرقوم نہیں، پتہ کتب خانہ علم راداب دہلی،

دہلی مرحوم کے تفریحی میلون مین پھول والوں کا میلہ خاص چیز تھی جس میں عوام و خواص
 شریک رہتے تھے جن چیزوں سے دلی عبارت تھی، ان میں ایک پھول والوں کا میلہ بھی تھا، مرزا
 غالب نے دلی کی تباہی کے سلسلہ میں پھول والوں کے میلہ کا بھی ماتم کیا جو، اس میلہ میں بہادر شاہ
 اور شاہی بیگمات بھی شریک ہوتی تھیں، بلکہ انہی کی شرکت سے جان پڑتی تھی، شاہی بیگمات امروں
 میں سادہ مناتی تھیں، مرزا فرحت اللہ بیگ کے جادو نگار قلم نے دلی کے آخری مشاعرہ کی طرح
 پھول والوں کی سیر کی بھی پوری تصویر دکھا دی ہو، کتاب نہایت دلچسپ اور پڑھنے کے لائق ہے
مختار وطن مؤلفہ محمد مرزا صاحب دہلوی تقیظ چھوٹی ضخامت ۶۶ صفحے کا نڈ کتابت
 و طباعت بہتر قیمت ۸ روپیہ کا مران بک ڈپو دریا گنج، دہلی،

اس کتاب میں مؤلف نے شاہی بیاہ کے برے مراسم، عورتوں کی جہالت کے نتائج، ان
 کی صحیح تعلیم و تربیت وغیرہ، ہماری معاشرت کے بعض قابل اصلاح پہلوؤں کو صحیح اور معتدل نقطہ
 سے افسانے کی شکل میں پیش کیا۔ زبان نہایت سستھری ہے، کتاب دلچسپ اور عورتوں کے لئے
 مفید ہے،

عروس سخن مرتبہ بیگم رضا صاحبہ تقیظ بڑی ضخامت ۲۰۵ صفحے کا نڈ کتابت طباعت

بہتر قیمت مجلد علم پتہ نظامی پریس بدایوں،

میرانیس کے مرثیوں کے متعدد انتخابات شائع ہو چکے ہیں، بیگم رضا نے زنانی مجلسوں میں
 پڑھنے کے گیارہ مرثیوں سے یہ انتخاب کیا ہے، لیکن بیان کا سلسلہ نہیں ٹوٹنے پایا ہے، اس انتخاب
 میں عورتوں کی زبان اور ان کے ذوق اور جذبات کا پورا لحاظ رکھا گیا، جو،

السَّحَابُ السَّيْرُ

سیرۃ ابنی کے بعد مسلمانوں کے لئے جن مقدس ہستیوں کے کارنامے اور سوانح حیات مشعل راہ ہو سکتے ہیں وہ حضرات صحابہ کرام ہیں، دارالمصنفین نے پندرہ برس کی جانفشانی و کوشش سے اس عظیم الشان کام کو انجام دیا، اور اردو میں صحابہ کرام کے حالات و سوانح اور اخلاق و حسنات کی دس ضخیم جلدیں احادیث و سیر کے ہزاروں صفحات سے چن کر مرتب کیں اور بحسن و خوبی شائع کیں، ضرورت ہے کہ حق طلب اور ہدایت و رہنمائی کے جو یان مسلمان ان صحیفوں کو پڑھیں، اور اس شمع ہدایت کی روشنی میں چلیں جو آج سے ساڑھے تیرہ سو برس پہلے ان کے سامنے جلائی گئی تھی ان جلدوں کی علامہ علیحدہ قیمتیں حسب ذیل ہیں، جنکا مجموعہ مع عشرے ہوتا ہے، لیکن پورے ست کے خریدار کو صرف عشرے میں یہ دس جلدیں کامل نذر کی جاتی ہیں، پبلنگ فمہ دار این لمصنفین محصول فمہ خرید

جلد اول، خلفاء راشدین،	جلد ششم، سیر الصحابہ ششم،	عار
جلد دوم، ہاجرین اول،	جلد ہفتم، سیر الصحابہ ہفتم،	عار
جلد سوم، ہاجرین دوم،	جلد ہشتم، سیر الصحابیات،	عار
جلد چہارم، سیر الانصار اول،	جلد نہم، اسوۃ صحابہ اول،	عار
جلد پنجم، سیر انصار دوم،	جلد دہم، اسوۃ صحابہ دوم،	عار

فیجر دار المصنفین عظم کمدہ

نئی کتابیں

نقوشِ سلیمانی، از مولانا سید سلیمان ندوی،
یہ ہندوستانی زبان و ادب سے متعلق مولانا کی تقریریں
مضامین اور مقدموں کا مجموعہ ہیں جنہوں نے
بعض ادبی کتابوں پر لکھے، یہ مجموعہ تاریخی ادبی و ثقافتی
حیثیتوں سے ہماری زبان کا آئینہ ہے،

صفحات ۷۷، قیمت ۶۸

تاریخ اسلام حصہ اول (از آغاز اسلام تا حضرت
اس کتاب میں عرب قبل از اسلام کے حالات اور
ظہور اسلام سے لیکر خلافت راشدہ کے اقامت تک کی
اسلام کی مذہبی، سیاسی اور تمدنی تاریخ ہے،
مرتبہ شاہ معین الدین احمد صاحب ندوی،

جسم ۳۷۷، قیمت ۷۸

تابعین، اس میں چھیانوے اکابر تابعین کے سوانح
ان کے علمی مذہبی، اخلاقی اور علمی مجاہدات اور
کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد
ندوی

مسعود علی ندوی

میچجر

(طابع محمد ادنیس وارثی)

صفحات ۵۶۰، قیمت : للہم
تاریخ اخلاق اسلامی، اس میں اسلامی اخلاق کی
اور قرآن اور احادیث کی اخلاقی تعلیمات پر مختلف
حیثیتوں سے نقد و تبصرہ ہو، قیمت ۶۷، صفحہ قیمت ۶۸
فہم انسانی، یعنی ڈیوڈ ہیوم کی مشہور کتاب میں
اسٹینڈنگ کا ترجمہ اور اس کے مختصر حالات کی کتاب
اس کے خیالات فلسفہ پر بحث و تبصرہ، حجم ۲۲۸
قیمت : یہ از مولانا عبدالباری ندوی،

مقالات شبلی جلد ششم، مولانا کے مضامین کا یہ
مجموعہ ان کے متفرق مضامین، مختلف تجاویز اور
منصوبوں پر مشتمل ہے، صفحات ۱۵۷، صفحہ قیمت ۶۸
ہندوستان کی قدیم اسلامی درسگاہیں، مولوی
ابوالحسن مرحوم نے نہایت تلاش و تحقیق سے ہندوستان
کی قدیم اسلامی درسگاہوں پر ایک مقالہ لکھا تھا وہی
مقالہ اب کتابی صورت میں شائع کیا گیا ہے، قیمت ۱۲/۱۳

دارالمصنفین اعظم گڑھ

